

العدد الأول جانفي/ ديسمبر 2007

مجلة أكاديمية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث في المجتمع والتاريخ،

تصدر عن معهد العلوم الاجتماعية و الإنسانية،

منشورات المركز الجامعي مصطفى اسطمبولي - معسكر.

العنوان :	- **المواقف**: للدراسات و البحوث في المجتمع و التاريخ، تصدر عن معهد العلوم الاجتماعية و الإنسانية
السلسلة:	- المجلة، العدد الأول، جانفي / ديسمبر 2007
الناشر:	- منشورات المركز الجامعي مصطفى اسطمبولي - معسكر.
مدير المجلة :	- الدكتور خالدي عبد القادر
مدير التحرير:	- د. طيبي غماري
نائب مدير التحرير:	- د. بوداود عبيد

الطبع : الرشاد للطباعة و النشر/ سيدي بلعباس/الجزائر

ISSN: 1112-7872

رقم الإيداع القانوني: 1910- 2007

الغلاف: هواري عمر

الخطوط و الرسومات: أ. ڤرور معاشو

العنوان: مجلة المواقف، معهد العلوم الاجتماعية و الإنسانية، المركز الجامعي مصطفى اسطمبولي، ص.ب. 305، طريق المامونية، معسكر. الجمهورية الجزائرية.

الهاتف: (+213)45.81.11.52

الفاكس: (+213)45.80.41.64

البريد الإلكتروني: Al_mawaqif_issh@yahoo.fr

Al-mawakif

N° 1 Janvier/Décembre 2007
Revue académique des études et des recherches sur la société et l'histoire,
Institut des Sciences Sociales et Humaines,
Publications du Centre Universitaire de Mascara (PCUM)

Titre:	Al-mawaqif, Revue académique des études et des recherches sur la société et l'histoire.
Collection:	Les Revue, Al-mawakif, N° 1. Janvier /Décembre 2007.
Editeur:	**P**ublications du **C**entre **U**niversitaire de **M**ascara (PCUM).
Directeur de la revue	Dr. KHALDI Abdelkader, Directeur du centre universitaire.
Directeur de la rédaction:	Dr. TAIBI Ghomari.
Directeur adjoint:	Dr. BOUDAOUD Abid.
Comité de rédaction	BOUGHOUFALA Ouddène, NABI Bouali, DJILANI KOBIBI Maachou, BENAMEUR Karima.
Comité de parrainage	Pr BOUAZIZ Yahia(Oran), Pr. BELKASMI Boualam (Oran), Pr. SAIDOUNI Naçir Eddine (Kuwait), Pr. ZAOUI Hocine (Oran), Dr. GHAZI Echammari (Oran), Pr. BENKHAROUF Omar (Ghardaia), Pr. SELLAK Bounoua (Oran), Dr. BACHIR Mohamed (Tlemcen), Dr. BOUARFA Abdelkader (Oran), Dr. MEZOUAR, Belakhdar (Tlemcen), BENAAMIA Abdelmadjid (Oran), Dr. BENAMAR Mohamed (Oran), Pr. FEGHROUR Dahou (Oran), Dr. KOHLANI Hassan (Yemen), Pr. CHERIF Mohamed (Maroc), Pr. BOUBAYA Abdelkader (Oran), Pr. ABDELLAOUI Mohamed (Oran), SOLTANI Djilali (Oran), Dr. DJELID Kada (Oran), Dr. GRANGAUD Isabelle (Provence, France),
Droits d'édition:	Réservés aux **P**ublications du **C**entre **U**niversitaire de Mascara (PCUM).
Publication:	Edition Errachad/Sidi Belabbes/Algérie
ISSN:	112-7872
N° du dépôt légal	2007-1910
Couverture	M. HOUARI Omar
Calligraphie	M. KROUR Maachou

E-mail: Al_mawaqif_issh@yahoo.fr	**Tel**: (+213) 45.81.11.52 **Fax**:(+213) 45.80.41.68	**Adresse**: Revue Al-mawaqif, **I**nstitut des **S**ciences **S**ociales et **H**umaines, **C**entre **U**niversitaire de Mascara, Bp. 305, Route de Mamounia, Mascara, Algérie.

قواعد النشر في مجلة المواقف

ترحب المجلة بمشاركة الأساتذة و الباحثين من كل الجامعات الجزائرية والأجنبية وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المتخصصة في قضايا الفلسفة والعلوم الاجتماعية والتاريخية وفقا للقواعد الآتية:

- أن يتسم البحث بالأصالة النظرية والحداثة والإسهام العلمي الجاد باللغة الوطنية واللغات الأجنبية؛
- أن يكتب على آلة الكمبيوتر بخط Traditional Arabic 14 ويحمل في قرص مضغوط ويرفق بنسخة على الورق؛
- أن لا يتجاوز عدد الصفحات 20 صفحة من حجم B5 : 18 X25؛
- أن يكون التهميش وفق أسلوب APA، أي مباشرة بعد الاقتباس أو الاستشهاد أو الإحالة، يكتب بين قوسين (اسم شهرة صاحب النص، والحرف الأول من الاسم الثاني. سنة نشر النص:الصفحة)، مثال: (سعيدوني، ن. 2007: 23)، ثم في نهاية المقال تكتب القائمة الكاملة والمرتبة أبجديا للمراجع المستعملة وفق أسلوب APA دائما على الشكل التالي:

  <u>كتاب:</u> اسم شهرة المؤلف، الاسم الثاني. (السنة). عنوان المؤلف، ط2. المدينة: دار النشر.

  <u>بحث منشور في دورية علمية:</u> اسم شهرة المؤلف، الاسم الثاني. (السنة). "عنوان البحث". اسم المجلة، المؤسسة التي تصدر المجلة، رقم المجلد(العدد)، ص.ص.(صفحة بداية البحث و صفحة نهاية البحث).

  <u>فصل من كتاب</u>: اسم شهرة المؤلف، الاسم الثاني. (السنة). "عنوان الفصل". في كتاب اسم المنسق (محرر)، عنوان المؤلف، ط2. المدينة: دار النشر. ص.ص.(صفحة بداية البحث وصفحة نهاية البحث).

  <u>بحث في أعمال مؤتمر أو ملتقى</u>: اسم شهرة المؤلف، الاسم الثاني. (السنة). "عنوان البحث". ورقة عمل مقدمة إلى مؤتمر/ ملتقى اسم و رقم الملتقى، المؤسسة المنظمة، تاريخ الانعقاد.

  <u>رسالة ماجستير أو دكتوراه:</u> اسم شهرة المؤلف، الاسم الثاني. (السنة). عنوان الرسالة. رسالة دكتوراه/ماجستير غير منشورة لنيل شهادة... في (التخصص)، الجامعة، الدولة؛
- أن تخضع الأوراق المقترحة للتحكيم العلمي قبل نشرها وتحتفظ المجلة بحقها في إدخال تعديلات أو إرجاعها لأصحابها لإجراء التصحيحات اللازمة، أو رفضها إذا كانت غير منسجمة مع المعايير المنهجية والتقنية؛
- لا ترد البحوث التي تتلقاها المجلة لأصحابها نشرت أو لم تنشر.
- كل المراسلات توجه إلى السيد مدير التحرير على العناوين المشار إليها أعلاه.

الدراسات المنشورة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم و لا تلزم مجلة المواقف بأية حال

Les règles de publication dans la revue Al-mawaqif

Al-Mawaqif est une revue spécialisée dans les sciences sociales et humaines, publiée par les publications du centre universitaire de Mascara. Elle se veut un espace ouvert aux chercheurs universitaires, nationaux et étrangers, impliqués dans la recherche et les études sur la société, l'histoire et al philosophie, elle publie des articles en arabe, français et anglais.

- La revue Al-Mawaqif est une publication annuelle de l'Institut des Sciences Sociales et Humaines du centre universitaire de mascara.
- La revue publie des articles, des documents et des comptes-rendus bibliographiques qui n'ont pas fait l'objet d'une publication antérieure.
- les textes doivent être saisie sur ordinateur: caractère Garamond, Taille de la police 12.
- Les textes doivent être imprimés sur CD et ne doivent pas dépasser vingt pages B5(18x 25).
- Les textes non retenus ne sont pas retournés à leurs auteurs.
- Les notes et la liste des références doivent satisfaire les normes APA:
  - Pour les notes, dans le paragraphe:(Auteur. Année: p)
  - Pour la liste des référence:
    - Livre: Auteur .(Année). Titre du livre. Ville: Maison d'édition.
    - Article: Auteur .(Année). "Titre de l'article". Titre de la revue. Vol. N°. mois et année.
    - Chapitre d'un livre collectif: Auteur .(Année). "Titre du chapitre". In auteur (S.dir./coordi). Titre du livre. Ville: Maison d'édition.
    - Thèse: Auteur. (Année). Titre de la thèse. Thèse de doctorat pour l'obtention du diplôme de doctorat en (spécialité). Université. Le paye.

-Toute correspondance doit être envoyée à l'adresse suivante : A monsieur le directeur de rédaction, aux adresses mentionnées plus haut.

Les idées et les opinions exprimées dans les articles n'engagent que la seule responsabilité de leurs auteurs.

المحتويات

ملف الدراسات الاجتماعية

ملف الدراسات التاريخية

ملف الدراسات الفلسفية

كلمة مدير المجلة

د. خالدي عبد القادر
مدير المركز الجامعي

لا شك أن النشر العلمي هو واجهة أية مؤسسة علمية، فبالإضافة إلى أعداد المتخرجين من جميع المستويات، تقاس قيمة المؤسسات العلمية من خلال ما يكتبه وينشره أساتذتها وباحثوها. وفي هذا المجال، يمثل إنشاء أول مجلة علمية أكاديمية تعنى بالبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ على مستوى المركز الجامعي، مبادرة مهمة ستساهم بدون شك، في رفع المستوى العلمي للمركز. وأنا لا أملك في هذا المقام إلا أن أشد على سواعد المجموعة التي بادرت بهذا الإنجاز، كما لا يفوتني أن أدعو باقي المعاهد والمخابر على مستوى المركز للمبادرة بمثل هذه الأعمال الجادة.

إن تسمية المجلة بـ "**المواقف**" يدخل ضمن سياسة المركز الجامعي، التي هي جزء من السياسة الوطنية، التي تسعى إلى الترقية العلمية والتقدم، من دون التنصل لمآثر ماضينا المجيد، فـ "**المواقـــف**" هو عنوان أحد كتب الأمير عبد القادر الجزائري، مؤسس الدولة الجزائرية الحديثة، ورمز المقاومة المسلحة ضد المستعمر الغاشم من جهة؛ والمقاومة العلمية والفكرية ضد الجهل من جهة أخرى، فالرجل بقدر ما كان قائدا فذا، كان عالما جليلا وورعا.

إن هذه التسمية ترمز إلى التعدد والتنوع والتفتح على الآخر، فـ "**المواقـــف**" مفتوحة لكل الأقلام الجادة في العلوم الاجتماعية من فلسفة وتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس، بجميع اللغات، ولكل الجنسيات. والعدد الأول هو تجسيد لهذا التوجه حيث احتوى على ثلاثة ملفات: الأول للدراسات الاجتماعية، والثاني للدراسات التاريخية، والثالث للدراسات الفلسفية. كما احتوى هذا العدد على إسهامات عدد من الباحثين من بعض جامعات الوطن والعالم العربي.

في الأخير أتمنى أن يكون هذا المشروع مساهمة جادة في إثراء الحياة الفكرية، والعلمية والثقافية في الجزائر و الوطن العربي.

كلمة مدير التحرير

د. طيبي غماري

مدير معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية

إن إصدار العدد الأول من "**المواقف**" هو ثمرة جهود إطارات معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية، جهود لم تكن لترى النور لولا الدعم الدائم والرعاية المتواصلة اللتين أبداهما السيد مدير المركز الجامعي لهذا المشروع، الذي راود الكثير من أساتذة المركز منذ تأسيسه، وعليه فأول كلمات الشكر والعرفان تتوجه إليه شخصيا، على توجيهاته ونصائحه التي ما فتئ يصوب بها طريقنا ويقوم بها تعثراتنا.

يمثل هذا الإصدار من الناحية العلمية، ثمرة للمتابعة النيرة والإشراف العلمي لثلة من أساتذة الوطن والأساتذة العرب، وعليه نغتنم الفرصة لنشكرهم على الثقة الكبيرة التي وضعوها في هذا المشروع. كما يعتبر هذا الإصدار تجسيدا لمسار طويل، انخرط فيها مجموعة من إطارات المعهد، وآمنوا بإمكانية تجسيده على أرض الواقع. إن نشر العدد الأول من "المواقف" وتوزيعه هو خير شكر نقدمه لهم. ومن جهة أخرى يعتبر هذا الإصدار تكريسا للثقة التي وضعها أساتذة المعهد وبعض أساتذة الجامعات الجزائرية والجامعات العربية فينا، فالشكر موصول لهم، خاصة أولئك الذين لبوا الدعوة دون تردد وبكل حماس.

أما إذا كان لا بد من كلمة عن مجلة "**المواقـــف**" للبحوث والدراسات في التاريخ والمجتمع، فإننا نسجل هذا المشروع ضمن الاستمرارية، فنحن نريدها حلقة من حلقات المسيرة التي أسسها الأمير عبد القادر الجزائري، فإذا كانت مسيرة الأمير قد تمكنت من التأسيس لهوية الوطن والشعب، فإن مسيرة "**المواقـــف**" المجلة نريدها مواصلة لمسيرة التقدم والرقي العلميين. فالعنوان الذي اخترناه لمجلتنا مليء بالرموز، فالـ "المواقف" تذكرنا بالأمير عبد القادر الجزائري عالما ومجاهدا وقائدا، وتذكرنا ثانيا بالتعدد والتنوع في الآراء والأفكار والمقاربات، وتذكرنا أخيرا بالتفتح على الآخر وبالتسامح، وهي بذلك إسهام بسيط في ترقية السلم والمصالحة بين الجزائريين.

وفي الأخير أوجه ندائي إلى جميع الباحثين والمفكرين للمساهمة في إثراء "**المواقـــف**" بأبحاثهم و دراساتهم.

الدراسات الاجتماعية
Études sociologiques
Sociological studies

التربية والتعليم بين ما هو منشود والواقع الجزائري
ــ اقتراب أنثربولوجي وتاريخي لمفهوم التربية ــ

أ.د. سلاط بونوة،
أستاذ دكتور بقسم علم الاجتماع،
كلية العلوم الاجتماعية، جامعة السانيا، وهران.

مقدمة :

كثر النقاش والمقالات الصحفية والكتب، خلال العشريات الأخيرة، حول "أزمة التربية" وخاصة في الدول المتقدمة التي كانت بالأمس تنسب هذه الظاهرة إلى المجتمعات المتخلفة أي التي لها مؤسسات تعليمية غير متطورة، إلى درجة أن الالتباس أصبح قائما عند البعض، فصاروا كثيرا ما يخلطون بين التربية والتعليم ويذهبون إلى انتقادات لاذعة ضد المدرسة، متهمين إياها بالتقصير في التربية نظرا لما يشاهدونه من انحرافات خلقية ومن انحلال في التصرف ومن سلوك سيئ في المجتمع وكذلك فيما يتعلق بالجانب التعليمي فهم يلاحظون رداءته وانخفاض في المستوى الدراسي... الخ فهل المدرسة، في هذا العصر، مكلفة بمهمة تعليمية أم بمهمة تربوية؟ وإذا كانت منوطة بالمهمتين معا، فما هي أدوارها بالضبط؟ وما هي مسؤولية ودور المجتمع والمقررين؟

1 المدرسة مكان للتعليم أم للتربية؟

قد طرحت هذه التساؤلات لدى بعض الباحثين في علوم التربية، عبر الدول الغربية وأمريكا أثناء الستينات، كإشكالية تربوية وبيداغوجية. فحاولوا، من خلال أبحاث ميدانية، التعرف على الأدوار التي تقوم بها المدرسة، ما هو الجانب التربوي الذي تعطيه، أي التزويد بمكتسبات فكرية (منها الخلقية)، وما هو الجانب التعليمي، أي توصيل زاد معارفي (ثقافي) ؟

علما أنه قد أسندت للمدرسة العصرية، منذ ظهورها في القرن السادس عشر، أدوارا مختلفة ومتعددة، حسب الثقافات والحضارات، والمراحل التاريخية التي مرت بها، بحيث استعملت كأداة لخدمة أغراض مختلفة سواء كانت دينية أو علمية أو سياسية أو حضارية، أو لتثبيت لسان ما كلغة وطنية، أو مؤخرا، عند بلدان العالم الثالث، كمؤسسة هامة لمحو الأمية وتثبيت الشعور الوطني، ولزرع إيديولوجية أو مذهب ديني مقصود، أو ضد التخلف ولرفع المستوى الثقافي للشعب.

أظهرت الكثير من نتائج هذه الأبحاث أن التربية لها أبعادها وخصائصها وهذه الأخيرة تختلف حسب الظروف والبيآت الإنسانية والأزمات .

لكن هل التربية كانت تشترط التعليم أم هي ليست متقيدة به؟ وما هي مسؤولية المدرسة في إعطاء تربية؟ وهل هي مؤهلة لإعطائها؟

2 الرجوع إلى أصول التربية :

لقد أصبح من الضروري تحديد مفهوم التربية والرجوع به إلى محتواه الأول عند المجتمعات القديمة، سواء منها الفطرية أو الأصيلة، التي كانت لها تربية وأصالة وقيم وتوازن اجتماعي وخلقي وثقافي، كما بينت ذلك الأبحاث الأنثروبولوجية والتاريخية ومن بينها أعمال الأنثروبولوجية الأمريكية ـ مرغرات ميد ـ التي عايشت، طيلة سنوات، قبائل بدائية بجزر "غينيا الجديدة" (المحيط الهندي، في الثلاثينات) ودرست تصرفاتهم وعاداتهم وتربيتهم وتنظيمهم الاجتماعي.

وكانت النتيجة أن الباحثة فوجئت بتربيتهم الأصيلة، قبيلة "الأراباش" لها تربية متوازنة وهادئة مما يؤثر في أبناءها فيصبحون عند كبرهم ذوي الطبع اللطيف، والسلوكات الحميدة والمسالمة... أما قبيلة "المندغمور" كانت تتميز بتربية عنيفة وقاسية مما يؤدي إلى خشونة أبنائها، الذين يعرفون، عند كبرهم، بشراستهم وتعسفهم مع المجتمع...لهذا ولتوضيح الفكر التربوي نرى من ا للازم محاولة تحديد مفهوم التربية حسب تدرج أنثروبولوجي وتاريخي.

3. المعنى الأولي للتربية :

معناها الأصلي هو تلك المساعدة الشفهية و الحركية التي تقدم للفرد لكي يتأهب لخوض معركة الحياة ولكي يتخذ، بدوره، مواقف أمام شؤون الحياة مثلا الغذاء، الصيد، الدفاع عن النفس، الجنس... أو مواقف أمام الموت، وهذه المواقف تصبح تملي سلوكات وتصرفات تعتبرها ثقافته مسائل ضرورية في هذه الدنيا.

4 اكتساب وتبليغ التربية

للتربية مدلول قديم، يرجع إلى بداية الإنسانية، فهي تعتبر في الأول ثقافة ضرورية، يجب أن يتحلى بها أي فرد ينتمي إلى المجموعة، فيصبح متمسكا بكل مكوناتها (نقول الآن بقيمها)، التي الضروري أن تلقن له منذ صغره من قبل أمه أولا (دور الأم في تلقين التربية المفيدة، موضوع هام وشاسع جدا) ثم من طرف عشيرته، ثانيا، وأخيرا ومن طرف أفراد المجتمع الذين لهم مسؤولية في الحفاظ عليها وفي نشرها.

5 الحكمة والتربية:

كان المجتمع البدائي يستعمل عدة طرق ليبلغ حكمته شفويا ثم عاداته أي كل ما من شأنه أن يكون لديه تربية أساسية، طالما كانت العلاقة و الاتصال شفهيين(أي قبل ظهور الكتابة) كان لا بد أن تؤخذ هذه التربية من كبار القوم لأنهم الأكثر تجربة و حكمة أثناء مناسبات تتم خلالها عملية تلقين وتأكيد المكتسبات التربوية، فكانت الحفلات والأعياد فرص عظيمة لتبليغ كل الزاد الثقافي والعادات والتقاليد، لأن الأطفال كانوا يحضرون هذه التجمعات ويشاركون بقوة في مختلف التظاهرات ويمارسون بكثرة مختلف الأنشطة، تحت رعاية الكبار

وبتحفيزهم لهم، وكانت تكرر هذه المناسبات وهذه الأعياد، والغرض منها توطيد الرابطة الاجتماعية والمبنية على الجانب الثقافي. لهذا، فهم يضعون الأطفال وسط اهتمامات الكبار، نظرا لضرورة تلقين العادات والتقاليد والمحافظة على دوامها عبر العقود وإستمراريتها من جيل إلى جيل.

6 التربية وصيانتها في المجتمعات العتيقة

عندما كان المجتمع مكون من طوائف و قبائل كانت التربية بمثابة المكون الرئيسي الذي يتضمن أخلاقهم و قيمهم وكان يحملها الكاهن و الشاعر و الحاكم :

الكاهن يسهر على احترام الطقوس ويضع لها مكانة وحدود لا يسمح بخرقها ولا بتجاهلها ("الطابو") فالفرد يصبح ملزما باحترام ما هو مسموح به واجتناب ما هو مرفوض (هذا قبل ظهور الديانات) من تصرفات وسلوكات.

والشاعر بفضل فصاحة كلامه يرفع من شأنها و يقوي لهجتها إلى أن تصبح لغة (لسان) وبفضل تفوقها على اللهجات المجاورة، فتهيمن عليهم لغويا قبل أن تغزوهم ثقافيا، والتربية السامية تعطى وتؤخذ بهذه اللغة.

و أما الحاكم يجتهد على توسيع نفوذها لكي تتغلب على القبائل المجاورة خاصة التي لها تربية ناقصة وضعيفة، وبهذا يبرر موقفه إزاء ضرورة غزوهم، لكي يستفيدون من نظام اجتماعي وتربية راقية.

7 التربية والثقافة :

مع مرور الزمن وكثرة التعبير اللغوي وتكاثر المعارف وتعدد المجتمعات أصبح من الضروري أن يكلف أناس مختصون لتبليغ هذه التربية لدى الأجيال نظرا لكثافة المكتسبات التربوية ولكثرة عدد أفراد القبيلة وخصوبة التعبير اللغوي فظهرت ضرورة ترسيخ التربية بوسائل شتى، تحتاج اللغة السمعية إلى ترديد وتكرار والإكثار من الحفلات لتقويتها ولإعادة فهم مدلولها، فظهر المسرح. فالقصائد من شأنها توضيح وتوطيد التربية بإعطاء ثقافة واسعة بفضل استعمال الكلام في وضعيات مبنية، حتى يتم استيعاب التعبير اللغوي بصفة محسوسة من طرف أناس يقضون أوقاتهم في الحقل، فالمسرح بمثابة حصة اكتساب زاد لغوي وثقافي وتربوي (القصص، الملحمات، الحكم والروايات، وتمجيد الأجداد وذكر خصالهم، كل هذا يتم بعرض وضعيات مسرحية ذات أهداف تربوية... إلخ). بهذه الصفات، كان المسرح يكتسي أهمية تربوية واضحة.

8 التربية في البلدة

ثم بدأت التجمعات تظهر على شكل بلدة (Cité antique) الإطار الاجتماعي الأساسي لهذه البلدات، فهو يتكون من جماعات سكانية قليلة العدد فيتم الانسجام (التنشئة) بين أفرادها عن

طريق الأشغال ـ أي الأعمال المشتركة ـ، التجارة ـ وفيها يتم التبادل ـ، الجيرة ـ العيش قرب الآخرين وما يتطلب ذلك من حذر في التصرف ـ، المصاهرة ـ إنشاء روابط اجتماعية جديدة والقرابة خارج القبيلة ـ وكذلك بدأت تبرز بعض المظاهر الاجتماعية مثل: التعارف، السمعة، المكانة وسط العشيرة، هي بمثابة معطيات أساسية تبنى عليها الكثير من القيم الخلقية والتصرفات التي أصبح يتسم بها المجتمع. في هذه البنية العمرانية الجديدة.

1.8. التربية الضرورية (القاعدية): تتم في النطاق الأسري فهي تتميز بحرص دقيق (بفضل اهتمام الأم وكبار العشيرة) على أن يتم تلقين الصغار كل ما من شأنه أن يمكنهم من اكتساب العادات والطقوس الخاصة بوسطهم، والموروثة عن بيئتهم الأصلية، المنحدرين منها والحرص على استمراريتها طبقا لما استقوه من أجدادهم. (التربية الأسرية)

2.8. التربية المدنية: في مرحلة ثانية كان يجب عليهم إعطاءه مبادئ تنظيم الحياة في البلدة لكي لا يكون منحرفا عنها، فكانوا يحرسون على غرس قيم و مبادئ وروح الانتماء إلى هذه الجماعة في الطفل(تربية مدنية).

3.8. أما التربية الخاصة: (السياسية والعسكرية مثلا) كانت تعطي للقليل من الأطفال الذين سيحضون مستقبلا بمسؤوليات اجتماعية ويكونون خلفا للقائد أو الكاتب أو الكاهن أو المشرع.

4.8. عدم التربية: هناك صنف من الناس الذين يتخذون كعبيد فهم الذين يقومون بالأعمال الشاقة ولا حاجة لتربية أبنائهم.

فنوعا التربية (المدنية والخاصة) يقتصران على عدد قليل من الأطفال الأحرار

9 . ظهور الكتابة وظهور المدرسة

بعد ظهور الكتابة حيث اكتسب المجتمع الإنساني وسيلة لترسيخ و تخليد عادته بفضل نقشها على مادة معينة، حسب الزمان والمكان... فأصبحت الكتابة وسيلة جذرية لتبليغ الثقافة واجتناب إتلافها واندثارها مثل ما وقع للحضارات القديمة التي ليس لها خط (آنكا مثلا). في القرن السادس 6 قبل الميلاد حيث بدأت التربية تكتسب مكانة لدى اليونان بفضل التطور الحضاري (ظهور طبقات ثرية) وظهور العلماء والرقي الاقتصادي بفضل فتح قواعد تجارية بالبحر المتوسط وخاصة بسبب توفر السلم والاستقرار الذين كانا يسودان هذه الجهات فتطورت المعارف وظهرت العلوم المجردة مثل الفلسفة (حكمة، تفكير سامي) زيادة على تطور الخط، فالكتابة فقدت صبغتها اللغزية وبدأ التعليم (أي تعلم الكتابة والقراءة) ينتشر، فكان ظهور أول مدرسة سنة 491 قبل الميلاد، يذهب إليها الطفل لتعلم الكتابة وهو مرفوق بمربي .

1.9. العقل السليم في الجسم السليم:

أصبح التعليم ضرورة اجتماعية، بدأت التجمعات البشرية تتسع، وأصبحت الضرورة تقتضي من أهل البلدة القيام بأعمال مختلفة لخدمة المجتمع، خارج البيت وحتى خارج البلدة، بعيدا عن أطفالهم ، فأصبح لزاما أن يكون أحد أفراد المجتمع منوطا بتبليغ الأطفال نصيبا من الزاد الحضاري (التنشئة بمختلف أوجهها) بما في ذلك تدريبات جدية في الرياضة وحمل السلاح ونشاطات أخرى..وتضاف إلى ذلك دروس في الموسيقى، أما قراءة الشعر وحفظه فكانت تحظى بمكانة عظيمة وتعتبر هي التربية الخلقية، ففيها تؤخذ العبر وتقليد السلف والأبطال في خصالهم وشجاعتهم وحكمتهم وسلامة تفكيرهم .

2.9. الحكماء المربون، التهذيب والمعرفة:

ثم ظهر في اليونان عهد حضاري راقي في القرن الثالث قبل الميلاد، برز فيه حكماء مربون (سقراط، أفلاطون) كانوا يبثون المعارف، وأنشئوا مراكز راقية في التفكير ومدارس فلسفية وبهذا أصبح التلاميذ يعيشون بجوار المربي الحكيم ويرافقونه ويقتبسون من خصاله وفضائله فظهر أن مهنة المربي اكتسبت جانبا خلقيا بحيث أصبح يشترط في المربي خصال من بينها النبل والفضيلة.

10 مهنة التدريس:

مع تكاثر و توافد التلاميذ على المدارس ظهرت ضرورة تكثيف التعليم ولهذا الغرض أصبح هناك فرد مختص بذلك وهو يتقاضى أجرا من طرف الأولياء. ثم بعد مرور قرون بدأت هذه المدرسة تتطور في شكلها ومضمونها حتى تغلب عليها الجانب المادي وصار الأغنياء من اليونانيون يعلمون أولادهم أحسن تعليم، وأصبحت ميزة التعليم والتهذيب تقتصر على الأغنياء (استعمال الآلة الموسيقية واكتساب الكتابة) هم الذين يتلقون تعليما وافرا وتربية مميزة.

11. مفهوم التعليم :

لم يصبح التعليم قائما كضرورة حضارية إلا بعد ظهور الديانات السماوية حيث أصبحت القراءة والكتابة ضرورية لقراءة ولحفظ النصوص المقدسة ونسخها للمحافظة عليها. كان للمدرسة، على مختلف أنماطها، دورا عظيما في تعليم الخط والقراءة في سياق تلقين مبادئ الدين واللغة، فأصبح لرجال الدين مكانة رئيسية في التعليم، مدة قرون طويلة وعبر مختلف الحضارات، إلى درجة أنهم احتكروا التربية بأكملها طيلة قرون سواء في أوروبا أو في الجهات الأخرى من العالم، فالمكان المخصص للتدريس كان دائما بقرب مكان العبادة، والمشرف على تعليم الأطفال هو، بطبيعة الحال، من أعضاء سلك الدين.

12. المهن الخطية:

تعلم القراءة والكتابة، بالإضافة إلى أدواره السالفة الذكر، كان يهدف إلى اكتساب مهارات متصلة بكل ما هو خطي، أي مكتوب أو مدون، هناك مهن قديمة وهامة كانت، منذ

الفراعنة، تخول لصاحبها مكانة اجتماعية مرموقة، مثل مهنة الكاتب أو المدون، أو الموثق للعقود، أو آمن السر الذي يحرر الأوامر والقرارات للملك أو الفرعون... ومهنة الناسخ طيلة القرون الوسطي كانت له مكانة في تحرير المخطوطات، قبل أن تخترع آلة الطباعة التي قضت على مهنته.

الخاتمة

التربية تهذيب وتنشئة الجيل للقيام بأدواره. فتعليم القراءة، حسب التسلسل التاريخي، لم يكن دائما مقرونا بالتربية، لأن هذه الأخيرة كانت تلقن داخل الأسرة أو المجتمع أو الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد، وفيها يتلقى المبادئ الأساسية والضرورية لكي يتأهب بواسطتها للقيام بأدواره الاجتماعية والخلقية والسياسية، أما الروحية فكانت، بعد ظهور الأديان، من اختصاص رجال الدين الذين أدمجوها في تعليم القراءة والكتابة، حتى يتمكن الطفل من مطالعة النصوص المقدسة.

أما التربية الاجتماعية الشاملة فهي من مهمة الأسرة والعشيرة وكانت طيلة قرون من انشغالات الوالدين، فمثلا ابن التاجر أو ابن الضابط في الجيش أو ابن الخادم لا يتلقون نفس التربية لأن بيئتهم العائلية تختلف، والأدوار الاجتماعية التي يتأهبون لممارستها تخص مكانة والديهم وعشيرتهم، التي تؤثر على تصرفاتهم وتقوم على تنشئتهم الحقيقية وتعودهم، حسب ما تقتضيه الظروف، على التعامل مع كل الناس(ابن التاجر) أو على الأمر والقيادة (ابن الضابط) أو على الخضوع والطاعة(ابن الخادم)، مما يجعل تربيتهم تكتسي طابعا اجتماعيا وحضاريا محضا.

وكذلك الشأن في تربية الفتاة، فمثلا بنات الأمراء والأسر الراقية تتعودن على السلطة والحكم والهيئة المميزة،كما ذكر مؤرخون رومان، في وسط الأسيرات كان يمكن التعرف على تلك الفتيات، من بين مئات النساء، بوقفتها المتعالية ورأسها المرفوع، بسبب تربيتها السامية ومكانتها.

نظرا لاستقرار الأوضاع في المجتمعات، طيلة سنوات، فالتربية عندهم ترمي إلى استمرارية الطبقات القائمة والمحافظة على مكتسباتها ومكانتها، فبهذا يربى الأطفال على النمط المنشود لدى وسطهم العائلي ثم الاجتماعي حتى يصبحون "خير خلف لخير سلف " كما تؤكد على ذلك الآثار المكتوبة التي تركوها لنا.

الزاوية فضاء للتنشية الاجتماعية مقاربة سوسيوتاريخية

أ.غرس الله عبد الحفيظ،
أستاذ مساعد مكلف بالدروس بقسم علم اجتماع،
كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران.

مقدمة

ارتبطت تشكيلة المجتمعات المغاربية تاريخياً بالزاوية كمؤسسة تنشئوية مارست إنتاج الحياة الاجتماعية المغاربية وفق خصوصية متميزة ذات نزوع روحاني بارز كان له أثره في كل فعل اجتماعي مغاربي. هذه المؤسسة تمت ولادتها من رحم التجربة الدينية الإسلامية التي تفاعلت مع تركيبة الفضاء السوسيو. ثقافي.

لقد كان الإسلام الفضاء الذي تسبح فيه الحياة، ليس الحياة الدينية فحسب، بل أيضاً الثقافية وحتى الحياة الخاصة والحياة الاجتماعية والمهنية على حد تعبير Bourdieu (1). كل عناصر البنية التقليدية ومؤسساتها وأنماط الحياة قد صاغها الإسلام التاريخي الذي هو نتاج تفاعل بين الرسالة القرآنية ومجمل البنى العميقة للمجتمع الجزائري(2).

في ضوء هذا المنظور، الزاوية هي نتاج إسلام تاريخي ساد وتطعم من التركيبة المغاربية التي تفاعلت مع الرسالة القرآنية. وعليه أضحت الزاوية وكل إنتاجاتها الرمزية وثقلها المجتمعي الموروث، تمثل عمقاً أنثروبولوجياً في تشكيلة الذات الاجتماعية.

لاشك أنّ البحث في هذا الشأن سينصب حول الأصول التاريخية لنشأة مؤسسة الزاوية واتصالها بالمضمون الديني والروحي، بغية الكشف عن مختلف الدلالات المتضمنة في هده الأصول.

أ. الدلالة الألسنية :

ولعلّ من بين الدلالات المطروحة، نجد الدلالة اللسانية واللغوية التي تؤول إلى معاني ترتبط بالفعل، في الاستعمال اللغوي، وحتى في مجال السلوك الديني.

الزاوية من زوي مصدر زوى الشيء يزويه وزياً و زويا. فانزوى أي نحاه فتنحى، وزواه قبضه، وزويت الشيء جمعته وقبضته. اشتقت عبارة الزاوية من فعل يحيل على الضدين، فيفيد أزال من جانب، وجمع من جانب ثاني.

وأضاف صاحب اللسان : الزاوية واحدة الزوايا. ومن المعاني المتصلة بفعل زوى معنى القرب، وقد ورد في حديث عمر بن الخطاب : كان له أرض زوتها أرض أخرى، وهي معنى الإحاطة بالشيء وفي المظهر المحسوس. وفي الحديث أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال : إنّ الإيمان بدأ غريباً، وسيعود كما بدأ، فطوبى للغرباء، إذا فسد الناس والذي نفس أبي القاسم بيده

ليزوى أنّ الإيمان بين هذين المسجدين كما الحبة في جحرها، قال شمر لم أسمع زوأت بالهمز والصواب ليزوين أي ليجمعن وليضمّن.

وفي الحديث أيضاً كما ورد في لسان العرب أنّ رسول صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد سفراً آمال براحلته ومدّ إصبعه وقال اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل : اللهم اصحبنا بنصح وأقلبنا بذمة، اللهم زوِّ لنا الأرض وهون علينا السفر(3).

فليست الزاوية في المعنى اللغوي، بما في اللغة من حالات نفسية واجتماعية، هروباً من الحياة واختيار التنسك، بل هي تأليف بين ضدين : التنحي والقبض، ولا يؤدي التعبيرَ عن الضدين إلاّ الألفاظ التي تلخص في الواقع الاجتماعي، تجربة أصلية بل بلوغ أقصى بالتجربة.

ويتأكد فعل الزاوية من الناحية اللغوية بالسياق الديني المميز بين المراحل الزمانية فتصبح الزاوية ضرورة عقدية، وذبّاً عن البيضة(4). إنّ الدلالات اللغوية في المادة المعجمية حيث الاستعمالات المختلفة وبالأخص الاستعمال الديني الذي شكل مجالا تشهد له نصوص نبوية، توحي كلها عن معاني الفعل الذي كان سائداً في المرحلة الأولى؛ مرحلة الإسلام الأول، المعاني التي تهيكلت وانتظمت وتجسدت في فضاء مؤسسة الزاوية وأدوارها التي كانت منوطة بها قبل تشكل الزاوية لأداء وظيفتها المجتمعية.

كان الأداء قائماً كقيمة متجسدة في الفعل الاجتماعي من خلال عملية التنشئة الاجتماعية La Socialisation التي كانت سائدة في البدايات الأولى لتشكل المجتمعات الإسلامية، وفق القيم الجديدة، ثم وجدت هذه العملية فضاءها في الشمال الإفريقي والمجتمعات المغاربية بالخصوص حيث تم إرساء قواعد الزاوية، وانبثاق هذه الأخيرة لأداء هذه العملية بصورة تستجيب لخصوصية الفضاء وتركيبته الاجتماعية.

ب. الدلالة الإناسية :

هناك إحالات حاولت ربط أساس بناء الزاوية ونشأتها بمختلف الأسس، منها شخصية الولي المتبتل والمنقطع عن الدنيا أو الباحث عن الحقيقة الإلهية في الفضاء المعزول، يجد فيه مكانا للتأمل والاسترسال الفكري ... الإحالات متعددة وكلها تنتهي إلى التعالي Le transcendantal (5).

ولما كان هذا الفضاء مقراً للطريقة تتحول الزاوية إلى مكان اجتماع المريدين لأداء الممارسات الطقوسية كالذكر والصلاة. من هنا، الورثة الروحانيون للولي، يتلقون علما يكتسب من الممارسة الروحية والاتصال العرفاني.

وفي نفس التموضع وخارج هذا السياق الوظيفي المرتبط بالاتصال العرفاني للفئة الخاصة (المريدين)، تمارس الزاوية انفتاحا عريضا على كل الفئات والشرائح الاجتماعية، ليس هناك أي منع أو قيد لا على سن ولا على جنس أو دين، يتخذ الولي حينئذ صورة كونية ويجسد المكان هذا الرمز.

لعلّ من أهم الدلالات الكامنة في الزاوية كمظهر جوهري ومكون للعمق الأنثروبولوجي Le Fond Anthropologique لمجتمعاتنا، هو تمثلها في إطار مفهوم المكان دور النواة الثقافية التي بفضلها تم التخزين والحفاظ على الكثير من البقايا التاريخية والمعرفية. فقد أنقذت الزاوية ما استطاعت إنقاذه من أثار الماضي والصور السحيقة في التاريخ. دائماً في إطار مفهوم المكان وما يحمله من معنى قامت ببناء ذاكرة رجالات الاسلام وتحيين حضورهم ، ومقاومة زمن النسيان .

ومن خلالها أيضاً، تّم نسج الرابطة الاجتماعية Le Lien Social والاعتراف الاجتماعي La Reconnaissance Sociale بالآخرين، و تشكيلها الملاذ الذي تأوي إليه كل الفئات والشرائح المهمشة، ومن جهة أخرى تعد الزاوية إطارا للزمن الجماعي حيث تحتضن الأجواء الاحتفالية، الزيارات، المولد النبوي ومظاهر أخرى. يصبح هذا المكان يستقطب كل النشاطات بما فيها الدنيوية (6).

لقد استطاعت بعض المقاربات الأنثروبولوجية أن تؤسس منظومة معرفية غنية حول ظاهرة الزاوية في المجتمعات العربية والإسلامية في طورها التقليدي. انطلاقاً من مفاهيم المكان والفضاء ومحمولاتها الثقافية والتاريخية والاجتماعية. فالزاوية كمكان تعني التموقع بعيدا عن الإختلالات، والاضطرابات القائمة في العالم الدنيوي، فهي إذن تشكل زاوية لرؤية العالم(7).

وفي الزاوية، يجتمع الأفراد لتلبية حاجات ذات طبيعية دينية، فهي مؤسسة دينية ، تحمل مجمل تعابير المقدس، كالصلاة المفروضة والنافلة، الذكر، السماع؛ مؤسسةٌ تسير وفق نظام الطريقة المؤدي إلى الحقيقة، إذ يشكل مفهوم الحقيقة حاجةً أساسيةً قائمةً لدى مريديها، فهي إذا فضاء الحقيقة، يشتغل على آليات الانفتاح الاجتماعي الذي يستبطن رؤية خاصة للعالم من زاوية الحقيقة، وهي في النهاية جمع بين الروحي والزمني معا ، في لحظة يصعب الفصل بينهما.

يشير عادل فوزي في توطئته للملتقى حول : أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر نوفمبر 1999، إلى أنّ الزاوية هي أحد عوالم التنشئة والإدماج، مختلفة عن تلك التي تشترطها البنى الجديدة، وفي تصوره علم الاجتماع- الأنثروبولوجية كفيل بأن يقدم إجابات عميقة، متجاوزاً طرح علم الاجتماع الكلاسيكي الذي صاغ مجموعة إجابات مغلقة، في إطلاق أوصاف منتزعة من شاكلة (التنمية، التطور، التقدم، الحداثة، ...) التي تبدو اليوم مهجورة(8).

يتحول بحث الزاوية، في ظل التحولات التي يشهدها مجتمعنا، إلى موضوع للدراسات السوسيو-أنثروبولوجية، للكشف عن دلالات النسق التقليدي، الحاضرة والمتفاعلة مع الأنماط الحديثة، وتخوم الالتقاء والاختلاف مع محيطات ثقافية وحضارية أخرى.

ج. الزاوية ــ التاريخ :

لقد شهد التاريخ الإسلامي والمغاربي، منذ العصر الوسيط إلى غاية الاحتلال، هيمنة كبيرة وانتشارا واسعا للزوايا. فقد كانت تمتد منذ ظهورها اجتماعياً وسياسياً وجغرافياً، حتى أضحت الفعل التاريخي المسيطر في المجتمعات المغاربية.

أصبحت(9) الزاوية قائمة في العمران الحضري ثم انتقلت لتهيمن على العمران البدوي وتبسط نفوذها الاقتصادي والسياسي. وبهذا التمكن الاجتماعي تحولت إلى ظاهرة ارتبطت بتاريخ المجتمعات

المغاربية وتشكيلاتها. وكما أشرنا سالفاً، الزاوية الآن باتت مدخلاً حيوياً للذاكرة حيث يسكن المخزون الثقافي والمسار التاريخي بكل تلوناته ومنعرجاته وطبقاته الزمانية.

أما الزاوية – التاريخ فهي عنصر حيوية مجتمعاتها والمركز الذي تتحدد منه كل الأطراف الاجتماعية. ثمة علاقة وطيدة بين الزاوية والتاريخ، ذاك ما جعلنا نطلق عليها الزاوية ـ التاريخ. ولعل في تصورنا كانت تاريخية المجتمعات المغاربية تنبعث من رؤية هذه الزاوية وما أدراك ما هذه الرؤية؟

إنّها رؤية مشحونة بقيم القداسة وتجليات المقدس. فالزاوية في مفهوم صوفية العصر مضمون قبل أن تكون بناية، ووظيفتها الأولى تعميق الشعور الديني وبث مبادئ التصوف العملي وتعميم التوعية الجهادية لدى الجماهير (10).

فقد كانت لها وظيفة هامة في تاريخ الإسلام، يتجلى هذا بوضوح في تلك التراجم والمؤلفات الغزيرة التي صيغت حولها، وترجمت لمشايخها، والحضور المتميز لأدوارها التي اكتست الفعالية والتأطير الناتجين من السلطة الرمزية التي اقترنت بها الزاوية ذات المرجعية الروحية المرتبطة بمفهوم الولاية في مقابل السلطة الزمنية السائدة في كل ذلك التعاقب الدولي الذي شهده تاريخ الإسلام السياسي.

لقد كانت تمثل، على مستوى المجتمعات المغاربية، مجال الإنتاج الذاتي Auto-Production للمجتمع وقيمه وأنماط حياته، محاولةً رأب كل التصدعات السياسية التي شهدها النظام السياسي التقليدي، من صراعات وتناحرات وتآكل للبنية المجتمعية، كتعبير عن أزمة السلطة وإشكالية السياسي في مورثونا التاريخي الذي لا تزال تداعياته منتصبة في الحاضر(11).

الزاوية - التاريخ أدت الوظيفة المجتمعية بكل أبعادها وحقولها السياسية والاقتصادية والروحية، يمكن رصد وظائف محددة للزاوية – التاريخ.

أ- الوظيفة الماكرو- سوسيولوجية :

تتحدد هذه الوظيفة من خلال الانتشار الضيق أحياناً، في فضاءات جغرافية واجتماعية معينة، من العالم العربي والإسلامي، في جهات مخصصة : بدوية، حضرية، القبيلة، الحي، ... مكونة بذلك نسقا مستقلا يجمع مجموعة من الأفراد، يجعلهم ينصاعون لهذا النسق ويمثلون تركيبا لهذه الأطر الاجتماعية، وأحياناً أخرى يكون الانتشار واسعا ليشمل مساحات كبيرة متعددة الجهات والأقطار، مكونة هيكلا اجتماعيا يستجمع أفراداً، وفي بعض الأحيان، يكون التجمع على أساس تقليدي، عائلي أو أوساط متشابهة إلى حد كبير, كبورجوازية الأسواق، وأصحاب الأملاك، وأيضاً رجال العلم التقليدي أيضا.

ب – الوظيفة الميكرو– سوسيولوجية :

تتأسس من ارتباط فرداني، يجمع بين الشيخ الحائز على الحكمة والمعرفة والمبتدئ، ينقله خطوةً خطوة إلى درجات في طريق كثيرة المحطات، تتضمن هذه الوظيفة بعداً سيكولوجياً، تبدو من خلاله الزاوية ملجأ قاراً ودافئ للأفراد الوحيدين الذين يقفون بين إكراهات الوسط الاجتماعي، وحاجاتهم الوجدانية. حيث يتحقق لهم الكثير من الأمن والحماية إضافة إلى الجاه الاجتماعي(12).

تشير المصادر التاريخية المتوفرة أنّ البدايات الأولى لظهور الزاوية كانت في القرن 14م. وبالذات في المنطقة المغاربية(13)، وقد أورد الرّحالة ابن بطوطة المغربي 1377م في كتابه الرحلات، ذكر الزوايا وانتشارَها في المغرب العربي وقيامها بمهام التكفل بالمسافرين والحجاج اجتماعياً ودينياً.

ويضيف أيضاً تمثل الزوايا كتنظيمات عبور وانتقال بين الأقطار الإسلامية يؤمها المتنقلون. وقد كانت الزوايا، كما يصف ابن بطوطة(14)، فضاءا مفتوحا يضم قاعة للمسافرين ومصلى، وضريحا لولي يقصدُه الناس للزيارة.

وفي رواية ابن مرزوق التلمساني المتوفى عام 1399م، الذي خصّ الفصل الثاني والأربعين من رسالته عن أبي الحسن على السلطان المريني المسماة المسند الصحيح الحسن(15)، بالكلام عن الزوايا التي شيدها هذا السلطان وقد ذكر أن الزاوية هي ما يعرف في الشرق باسم الرباط أو الخانقاه.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك أنّ كلمة رباط(16) تستعمل في مراكش للدلالة على المنشآت التي يوجه فيها النشاط العسكري. ولا شك أن صوامع الزاوية الأولى قد نمت سريعاً ولم تصبح أماكن يفزع إليها الناس هرباً من الدنيا فحسب، بل أصبحت أيضاً مراكز للحياة الدينية والصوفية حيث عمل العلماء من غير رجال الدين من الفقهاء ، الذين كان التصوفُ وتقريبُه إلى أذهان الناس شغلَهم الشاغل.

فأصبحت الزوايا آنئذ مراكز تستهوي قلوب الناس و مدارس دينية، كما أصبحت إلى حد ما دُور ضيافة مجانية يقصدها الرحالة الذين يبحثون عن الكمال الروحي. وهذا ما يفسر لنا قول ابن مرزوق في كلامه عن الزوايا في زمنه "من الواضح أنّ الزوايا عندنا في المغرب تأوي المتجولين وتطعم المسافرين".

وقد كان للزوايا عند مسلمي المغرب، علاوة على شأنها الديني والعقلي، أثرُ سياسيُ مباشرُ على أهل البلاد في المناطق البعيدة عن مقر السلطة المركزية، وأبرز مثال على ذلك الزاوية الدّلّائية في ناحية تادلا في مراكش الوسطى على ضفاف أم الربيع. إذ استغل مشايخها القلاقل التي أعقبت سقوط الأسرة السعدية في النصف الثاني من القرن 17م. فعملوا على بسط سلطانهم الدنيوي على الجزء الأكبر من هذه الناحية التي كانت تابعة لفاس، ومن الأمثلة في الأزمنة القريبة من ذلك عهداً، زاوية ايلغ البربرية في تازرولت وزاوية حنصال في منطقة الأطلس الوسيط(17).

وفي النصف الثاني من القرن 14م. شهد العالم الإسلامي تغيرات عميقة وبالخصوص في الفضاء المطل على البحر الأبيض المتوسط، كانتشار الأمراض المعدية، وتهلهل البنى السياسية، وضعفها في التأثير على مراكز السلطة الموزعة، و أصبحت تشكيلة البدو الرحل صعبة المراقبة، وصارت المدن مغلقة(18) على نفسها و مكتضة من جراء تدفق البدو للبحث عن الحياة الآمنة.

في ظل هذه الظروف، قامت شبكة الزوايا بأدوار أكثر أهمية، مقارنةً من ذي قبل، إذ ارتبطت مهامها بشرائح اجتماعية واسعة، عكس ما كان سائداً، حيث كانت محصورة في إطار خاص. في هذا الظرف التاريخي العصيب كان هناك إقبال كبير من الناس نحو الزوايا، طالبين الحماية والبركة الإلهية التي تسمح بالاقتراب من الله.

لقد تمّ كثيراً ربط الزوايا في هذه الفترة بالتصوف الشعبي، غير أنّ الظاهرة كانت بداية اجتماعية حيث شكلت الزوايا المنتشرة على الطرق الواصلة بين المدن رابطا لعملية التمدين المهددة من قبل فلول القبائل البدوية.

استطاعت حركة الزوايا، في هذا العصر، التحكم والسيادة في المجال التعليمي والديني، بالرغم من وجود نماذج أخرى كالمدارس التقليدية والمساجد، غير أنّها تمكنت من احتواء هذا المجال واستقطاب نشاطاته، خصوصاً في نهاية القرن 17 م، حيث شهدت امتصاص أدوار المساجد(19) والمدارس العلمية

والدينية، وتكاثرها المشهود على المستوى الحضري والريفي معاً؛ لقد أثبتت الإحصاءات التاريخية في المجتمع الجزائري أنّ عدد الزوايا والأضرحة ونحوها كان يفوق عدد المساجد والمدارس، فقد كان بتلمسان ونواحيها أكثر من 30 زاوية، والذي يدرس كتاب البستان لابن مريم(20) يعثر على أكثر من هذا العدد رغم أنه كتبه في بداية القرن 17م.

وفي عهد صالح باي كان في قسنطينة 13 زاوية، وهو عدد لا يشمل بالطبع الزوايا المحيطة بها. وقد كان في عنابة وبجاية وزواوة أعدادُ مشابهة(21).

وتشير الدراسات الكولونيالية التي تمت في مرحلة الاحتلال الفرنسي، إلى الوجود المجتمعي المتميز لحركة الزوايا وتركيبتها، وأول دراسة تمت في هذا الصدد قام بها Capitaine Neveu(22) عضو اللجنة العلمية حول المقاومة الجزائرية، في دراسة هامة سنة 1845م حول الاتجاهات الدينية وتنظيماتها.

يكشف Neveu عن " تعددية المهام وتشعب هذا التنظيم، ويصف الزاوية على أنها مؤسسة ليس لها مثيل في الأوساط الغربية، فهي عبارة عن مصلى، وفي نفس الوقت تابعة للعائلة التي قامت بتأسيسها ، حيث يأتي المريدون المرتبطون بالعائلة للزيارة في أوقات مخصصة، وهي أيضاً مسجد يجتمع فيه مسلمو القبائل المجاورة لأداء الصلاة جماعياً، كما أنها مدرسة تدرس مختلف العلوم القرآنية، الكتابة، الحساب، الجغرافيا، التاريخ، الكيمياء، السحر، الفلسفة والتوحيد للأطفال طول السنة وللطلبة في مواسم معينة، والعلماء في أوقات خاصة فهم يجتمعون لأجل تعلم ما يجهلونه أو لإثارة نقاشات حول مسائل قانونية فقهية، تاريخية، وعقائدية"(23).

ويعد هذا المكان ملجأ لكل المطاردين قانونياً، أو الفارين من الأعداء، وهي أيضاً مركز صحي، ونزل لكل المسافرين الحجاج، المرضى والعجزة، والميؤوس من علاجهم، يجدون المأوى، النجدة، الملابس، والأكل، فهي مكان للتعبير العام والإعلان المتبادل بين الناس، ويتم فيه كتابة تاريخ الحاضر. وفي النهاية هي مكتبة تغنى باستمرار من كتابات الرجال المرتبطين بها من أجل المحافظة على التقاليد المكتوبة لأحداث الماضي.

ودائماً في إطار الأبحاث الكولونيالية. يأتي من بعد Neveu ضابط آخر L. Rinn(24) " ليؤكد انتشار الزوايا والظاهرة المرابطية في شاكلة صوامع و جامعات في نفس الوقت على طراز العصر الوسيط، ويسجل Rinn L. أنّ التعصب كان نادراً لدى هؤلاء".

ويدرس في الزوايا اللغة العربية الكلاسيكية، أحكام القضاء، واللاهوت، والدراسات الكيميائية، والكتابات الطبية لابن سينا). تؤكد هذه النصوص وغيرها مجموعة أدوار كانت على عاتق الزاوية شملت ما هو ديني وثقافي واجتماعي في آن واحد.

غير أنّ الوظيفة الدينية للزاوية ارتكزت على ترسيخ النزعة الجماعية عن طريق الحرص على إحياء احتفالات ومناسبات دينية، كتجسيد للفعل الجمعي المبني على روحانية أساسها التطهير، وإيجاد نوع من الوجود الآمن للمريدين. هذه الوظيفة الدينية الجوهرية في تنظيم الزوايا تعززت بالوظيفة الثقافية التي أشارت إليها نصوص الدراسات الكولونيالية والتاريخية، وأدت هذه الوظيفة الثقافية إلى توسيع دائرة مجال الفعل الديني للزاوية الذي ارتكز في مظهره التعليمي على النصوص المقدسة فهماً وتفسيراً،

والنصوص الفقهية للمذهب المالكي كمختصر خليل ولقيت هذه الوظيفة تكميلا من الوظيفة الاجتماعية والمشار إليها في النصوص والدراسات الكولونيالية.

تؤكد هذه النصوص وغيرها مجال حضور الزاوية المركزي في تاريخ المجتمعات المغاربية، وارتباط أدوارها ومهامها بالمضمون الروحي والديني الذي كان هو الأصل في وجودها، والذي تحددت منه كل الأنشطة التعليمية والثقافية، فلم تكن العملية التربوية مفصولة عن كل الأبعاد المجتمعية الأخرى وإنما كان تجسدها في الحياة الاجتماعية قائما على انفتاح هذه المؤسسة التقليدية على المجتمع، فالزاوية كموقع جغرافي، وهندسة معمارية، ونظمٍ من العلامات والرموز والإيحاءات، كانت تصنع معنى التوحد لعالَمَي المقدس والدنيوي /الروحي والزمني، وهذا ما يبدو في الظاهر بعيدا عن المقاربة الدوركايمية التي تفترض الفصل النهائي بين العالمين.

لكن هذه المؤسسة التقليدية، وبفعل التحولات البنيوية التي شهدها مجتمعنا في سياق تاريخي محدد ، فقدت تموضعها المركزي والحيوي وتزحزحت مكانتها إلى الهامش، نتيجة ظهور مؤسسات تحديثية جديدة كالروضة والمدرسة والجامعة، التي امتصت الكثير من مهامها وكرست منطق الفصل إلى حد بعيد بين الروحي والزمني .

وفي الأخير نفترض أن عودة الزاوية بنفسٍ جديد قادر على المساهمة في إعادة تمتين وتقوية الروابط الاجتماعية التي تعرضت إلى الكثير من التفسخ والتفكك، وجلب الأمن الاجتماعي المفقود والتأسيس للأصول التي يمكن في ضوئها إزاحة ما يسميه داريوش شايغان أوهام الهوية.

ونظام الزاوية أيضا جدير على تقديم بدائل للطروحات الدينية المحلية، التعليمية منها والإرشادية، تنسجم مع خصوصية تركيبة المجتمع وتستجيب لحاجاته ومتطلباته .

لقد عانينا الكثير من الخطابات الدينية الوافدة إلينا التي ولدّت صراعات حادةً أوجدت أزمةً في المسألة الدينية عندنا كادت تعطل وظيفة الديني في مجتمعنا .

في النهاية، نتصور أن غياب هذه المؤسسة، وعدم استثمارها في فضاء الحياة الاجتماعية وتطويعها لتكون مستوعبة للتغيرات الجارية ، أوجد مناطق فراغ في جيوب حياتنا الفردية والجماعية، وأتصور أن صاحب الحسّ الأنتروبولوجي المعايش لتفاصيل وحيثيات اليومي والاجتماعي يلمس هذا المعنى ويدرك وجوده، ورغم أن الحياة الاجتماعية تأبى الفراغ إلا أنه ثمة مناطق ومفاصل تتغلف بأغلفة خارج المقاس.

الهوامش:

1- P. Bordieu, Sociologie de l'Algérie, Editions Dahlab, PUF 1996. P 96.

2- Op. Cit. P 98.

3- ابن المنظور : لسان العرب، ج 14. ص 364.

4- كمال عمران : الثقافة الإسلامية مظاهر التجريب والتجريد. الدار التونسية للنشر 1992. ص 70.

5- Abderrahmane MOUSSAOUI : Logique de Sacré et Mode d'Organisation de l'Espace dans le Sud Ouest P 131.

6- Op. Cit. P 132.

7- Abderrahmane MOUSSAOUI : Structure des Champs Religieux en Algérie. URASC. Université d'Oran. 1987. P 05.

8- عادل فوزي : توطئة للملتقى الدولي حول "أي مستقبل للأنثروبولوجية في الجزائر، نوفمبر 1999 CRASC.

9- Abdellah LAROUI : Les Origines Sociales et Culturelles du Nationalisme Marocain 1830-1912. Centre de la Culture Arabe 1993. P 67

10- محمد القبلي : مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، دار توبقال للنشر. دار البيضاء المغرب 1987. ص 122.

11- Jean-Paul CHARNY : Sociologie Religieuse de l'islam. Editions Sindibad 1977. P 230.

12- Op. Cit. P 232.

13- ثمة مصدر تاريخي يؤكد أنّ أول ظهور للزاوية كان في المغرب العربي : أنظر أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة الثامنة في بجاية. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع 1981. ص 137.

14- Ibn-Battûta : « Voyage et Périples (Rihla) ». In voyage Arabe. Gallimard 1995. P 400.

15- ابن مرزوق التلمساني: المستند الصحيح الحسن في مآثر مولان أبي الحسن، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع 81. ص 116.

16- دائرة المعارف الإسلامية. مادة الزاوية. ج 10. ص 232

17- المصدر السابق. ص 233.

18- Alexandre POPOVIC et Gilles VEINSTEIN : Les voies d'Allah. Editions Fayard 1995. P 221.

19- Houari TOUATI : Entre Dieu et les hommes. Editions de l'école des hautes études en science sociales 1994. P 43.

20- ابن مريم الشريف التلمساني : البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تقديم طالب عبد الرحمن، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1985.

21- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي ط1 1998. ج2. ص 267.

22- E. de NEVEU : Les khouans – Ordre religieux chez les musulmans d'Algérie. Paris 1845.

23- LALAOUI A.: Zaouia et confrérie : histoire et impact sur la société algérienne exemple de l'ouest algérien. P76.

24-L. RINN : Marabouts et Khouans. Etude sur l'Islam en Algérie. Adolphe Jourdan Alger 1884. P18.

سيرورة المدرسة الجزائرية

أ. زيدان نعيمة
أستاذة مساعدة بقسم علم الاجتماع،
معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية،
المركز الجامعي معسكر.

مقدمة :

التنشئة الاجتماعية هي عملية تهدف إلى إدماج الفرد اجتماعيا، وتعتبر المدرسة إحدى مؤسساتها المهمة، فالجهاز المدرسي الذي يظهر كجهاز محايد، له علاقة تأثير وتأثر بعدة عوامل منها التاريخية والجغرافية والاقتصادية والثقافية والسياسية أيضا. والمدرسة الجزائرية(1) ليست حديثة النشأة بل إن جذورها ضاربة في التاريخ، ولكن ليست بهياكل ونظام المدرسة الحديثة. ومن هنا يمكننا طرح التساؤلات التالية:

1- هل هناك تواصل بين المدرسة والمجتمع والسلطة السياسية ؟

2- هل قامت المدرسة الجزائرية على فلسفة معينة ومعايير علمية أم على قرارات سياسية وظروف اجتماعية ؟

المرحلة الأولى: التواجد العثماني بالجزائر (1518-1830م)

قبل التطرق إلى هذا العهد، نذكر أن دخول الإسلام إلى شمال أفريقيا أعطى صبغة مميزة لعملية التربية والتعليم بالمنطقة، إضافة إلى تأثر المؤسسات التربوية التعليمية بالأحداث السياسية التي مرت بها المنطقة، فبعدما كان هدفها نشر والتعريف بالثقافة الدينية الإسلامية، وهذا ما بعد الفتح الإسلامي بالمنطقة، أصبحت أهدافها طائفية أو طرقية أو منهجية حسب مذاهب الدويلات والطوائف.

فمع دخول المسلمين الجزائر، تحت قيادة عقبة بن نافع دخل معهم التعليم الديني ليتمكن معتنقو هذا الدين من معرفة واجباتهم وحقوقهم، حسب دستور المسلمين أي النص القرآني والسنة، ومن هنا اصطبغ البرنامج التعليمي بالصفة الدينية، متكفلة به عدة مؤسسات تعليمية مثل المساجد أو الجوامع، الكتاتيب، الزوايا، الرباطات. إلا أن تطور التعليم الديني لم يمنع تطور بعض العلوم الأخرى ـ خاصة في القرن التاسع ـ مثل الفلك والحساب والعلوم والمنطق، وحتى التاريخ والسيرة التي اختلطت بالأدب. وهنا سأركز على العهد العثماني والذي لم يختلف فيه التعليم بمؤسساته كثيرا عن الحقب الإسلامية التي سبقته، ونستهله بـ :

أولا : انعدام سياسة تعليمية للدولة

لم تكن للدولة العثمانية سياسة تعليمية مطلقا، والدليل هو عدم وجود لوزير أو مكلف بشؤون التعليم، ولا برنامجا تفرضه الدولة. فسواء انتشر التعليم أو تقلص، فالأمر لا يهم الحكام. فالتعليم كان على عاتق عائلات اشتهرت بالعلم وتوارث مهن التعليم إضافة إلى القضاء والإفتاء وحتى الطب. ونادرا ما نجد مبادرات لرجال الدولة، مثل مبادرة الباي علي محمد الكبير وصالح

باي، وإن لم تتعدى مبادرتهما الشعور الديني، إضافة إلى كونها قصيرة الأمد غير ناتجة عن خطة مقصودة ومدروسة، للارتقاء بهذا المجال. وهذا ما تولدت عنه عدة نتائج عالجها المجتمع بتحمله هذه المسؤولية وهي:

أ- إلزامية التعليم:

لم يكن هناك قانون إجباري وإلزامي بالنسبة لتعليم الأطفال، بل الآباء هم الذين رغبوا في تعليم أطفالهم، وهذا راجع لعدة عوامل منها:

1. دينهم ينادي ويحث على التعليم: "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة"، حديث شريف، "قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب"(سورة الزمر آية 1).

ضرورة حفظ الطفل للقرآن من صغره لأنه واجب ديني.

تكفل أعضاء المجتمع بالإنفاق على هذا المجال واعتباره صدقة جارية.

انتشار المؤسسات التعليمية حتى في المناطق القروية النائية.

الطفل ليس في سن تؤهله للعمل أو لتعلم مهنة.

ب ـ تمويل التعليم:

بطبيعة الحال لم يكن التمويل من طرف الدولة العثمانية، باستثناء بعض المبادرات كما ذكرنا وباسم الدين، بل إن مصدر التمويل كان الوقف، وهو عملية خيرية، تعني التنازل عن ملك أو بعض منه نقدا أو شيئا لصالح أغراض كثيرة، ومنها التعليم ومؤسساته. وبفضل هذا الوقف شيدت وانتشرت المؤسسات الدينية التعليمية.

ج- المؤسسات التعليمية:

لم تتغير في العهد العثماني المؤسسات التعليمية بل بقيت هي نفسها المؤسسات المنتشرة في العالم الإسلامي تتمثل في:

1. المساجد أو الجوامع: إضافة إلى مهمة المسجد المتمثلة في النشاطات التعبدية، كانت لها وظائف أخرى تمثلت في الأنشطة الحياتية من معالجة ومناقشة الأمور السياسية والعسكرية والاجتماعية، وأيضا قامت بدور مهم فيما يخص الجانب التربوي، خصوصا المرحلة الثانوية والعليا والتي كان برنامجها يشمل تقديم حلقات من طرف شيوخ وعلماء للشرح والتفسير، إضافة إلى تعليم بعض العلوم مثل الحساب والفلك... إلخ. ونظرا لاعتبار المسجد مكان عبادة مقدس، خصص مكان للأطفال حفاظا على نظافة المسجد يسمى الكتاب.

2. الكتاب: هو المكان المخصص لتعليم الأطفال أي التعليم الابتدائي أو الأولى وقد يكون تابعا لمسجد أو زاوية، أو مستقلا بنفسه. فهو يعتبر أقل وحدة للتعليم الأولي أي الابتدائي،

هذا الأخير الذي يضم تلاميذ تتراوح أعمارهم من سن السادسة إلى الرابعة عشر، ولهذه المرحلة خصائصها :

أ- البرنامج: يتمحور برنامج التعليم الابتدائي حول تحفيظ القرآن، وتعليم مبادئ القراءة والكتابة، وبعض مبادئ الحساب، وإذا ما حذق التلميذ وأراد مواصلة دروسه حسب رغبة وإمكانية أهله، ينتقل إلى المرحلة التالية، وهي المرحلة الثانوية التي تشبه مرحلة التعليم العالي وتلقن في الجوامع والمساجد أو الزوايا.

ب - منهج التدريس: لم يتغير منهج التدريس في المرحلة العثمانية عن المراحل الإسلامية السالفة، فقد اعتمد على الحفظ. فمن خلال كتاب أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، نستلهم أن طريقة التدريس في المرحلة الابتدائية بسيطة جدا، حيث تجد المؤدب يجلس عادة في صدر الكتاب وبيده عصا طويلة تصل إلى أبعد تلميذ عند الحاجة، وكان يلتفت يمينه ويساره يراقب حركات التلاميذ وأدائهم لواجبهم.

أما التلاميذ فيتحلقون حول المؤدب في نصف دائرة، وتتعدد الدوائر حسب أعدادهم، أين تجد الجميع يجلس متربعا على حصيرة، ويملك كل تلميذ لوحة، يكتب على وجهها الآيات القرآنية، بقلم مصنوع من القصب يغمس في مداد اسمه السمق الأسود. والمؤدب يملي عليهم الآيات بصوت عالي، وهو يحرك رأسه لمن يسأله من التلاميذ، وأيضا لمن يستأذنه الدخول والخروج.

أما التلميذ، فيكتب ما يسمع من المؤدب حتى وإن امتلأت اللوحة يتوقف، أو يوقف المؤدب التلميذ عن الكتابة، وهذا بسبب مستواه وسنه وإن حفظ التلميذ الدرس، يستظهره في صباح الغد، ويمسح اللوحة بعد إذن المؤدب وبعد جفافها، يعود ويجلس بالقرب من المؤدب في غير نظام، ويكتب آخر آية موجودة في درس الأمس، كبداية لدرس جديد، ثم يستميل المؤدب بالنطق انطلاقا من تلك الآية، بصوت عالي.

وعندما ينتهي التلميذ من مرحلة الإملاء يتراجع ويأخذ مكانه في الحلقة ويسرع في قراءة الدرس، ولما ينتهي جميع التلاميذ من أعمالهم يتحلقون حول المؤدب أين يكون الوقت الصباحي قد انتهى، في انتظار لإشارة من المؤدب بصرفهم، حيث يقوم هذا الأخير بضرب الحائط بالعصا مرتين أو ثلاث. أما جلسة المساء فهي مخصصة في غالب الأحيان للحفظ والاستعداد للاستظهار لدرس في صباح اليوم التالي.

لم تكن طريقة التعليم تخلوا من العقاب، باعتباره المنهج الأمثل لتقويم سلوك الأطفال، فأخف عقوبة تتمثل في التأنيب بالكلام، وأقصاها هي استعمال "الفلاقة". لكن هذه الطريقة كثيرا ما نفرت التلميذ من التعليم، فيغادره إما مؤقتا وإما نهائيا. رغم هذا تبقى العلاقة بين التلميذ وشيخه علاقة احترام حتى بعدما يصبح رجلا مسؤولا، فيستشيره في أموره ويترحم عليه بعد موته لأنه الأب الروحي بالنسبة له.

ج- أجر المؤدب: كان أجر المؤدب في المرحلة الابتدائية من عند الأولياء، متمثلا في شكل هدايا وعطايا خلال مراحل تعليم الطفل مثل مناسبة حفظ القرآن، فالدخل لم يكن على شكل نقود فقط، بل عبارة عن ثياب، حطب، حلويات، قمح، لحم، زيتون وزيوت...إلخ. فالأهالي لم يشعروا بأنهم يقدمون أجرا للمؤدب، بل كانوا يعتبرونه عملا خيريا أو صدقة يجازون عليها عند الله.

3. الزوايا والرباطات: تنتشر الزوايا في الريف أكثر من المدينة، و في حاله الخطر الخارجي تتحول الزاوية إلى رباطات تغذي روح الجهاد، وعند زوال الخطر الخارجي تعود إلى مركزها، وتهتم بالتربية والتعليم والتسامح ومد يد العون للمساكين والمحتاجين.

في نهاية هذا العرض حول الفترة العثمانية نستنتج أن المنظومة التربوية لم تكن مسيسة، وهذا يعود إلى العوامل التالية :

- أغلب حكام الجزائر الأتراك كانوا من العزاب أو أن عائلاتهم لم تمكث معهم، وبالتالي ليس لديهم أولاد في سن التعليم كي يأبهوا بهذا المجال.
- اهتمام الحكام بالحروب والصراعات بدلا من الشؤون الداخلية كمجال التعليم.
- المجتمع تكفل بهذه المهمة مما لا يستدعي من الحكام التفكير فيها.

فالدولة العثمانية لم تكن تملك سياسية تنموية، بل تطور المجتمع كان تلقائيا، لا يحتاج إلا لكفاءات محدودة تتمثل في مجال التعليم والقضاء والإفتاء والطب، والتي كانت غالبا ما تتوارث عبر عائلات معينة من أهل العلم.

كما أن المجتمع كان زراعيا بسيطا، فإعادة إنتاج إيديولوجيته يتحكم فيها الدين بمؤسساته، خصوصا عن طريق التعليم، هذا الأخير الذي كان يتم بطريقة تقليدية، لا تبعث على روح النقد والتقدم لدى التلميذ، محصورا برنامجها في المجال الديني، غائبة عنه الفلسفات التربوية.

المرحلة الثانية : الاستعمار الفرنسي في الجزائر (1830-1962م)

يعترف الجنرال Valle في سنة 1834 أن كل الجزائريين كانوا يحسنون القراءة والكتابة، وكان في كل قرية مدرستين (Guibert, A. 1965. 730)، وهذا رغم الانتقادات التي وجهت للحكام العثمانيين بالجزائر، فيما يخص عدم اهتمامهم بمجال التعليم الذي ترك حرا، تتحكم فيه الظروف الاقتصادية والثقافية والاجتماعية للبلاد، ومع هذا كان هناك تعليم تقليدي ذو طابع ديني. ونظرا لتيقن الحكومة الفرنسية الغازية بأهمية التعليم قامت بما يلي:

1- محاربة المدرسة الجزائرية الدينية:

عند احتلال الجزائر تلقت المدرسة الجزائرية ضربة قوية، فانتشار التعليم الديني بين الأهالي كان ينمي روح المقاومة لدى السكان، الأمر الذي دفع المستعمر إلى انتهاج سياسة

التجهيل. لقد قال بهذا الخصوص أحمد طالب الإبراهيمي: "فرنسا لم تكتفي بتجريد الإنسان الجزائري من أرضه ومسخ شخصيته، بل عمدت كذلك على إفساد الأفئدة والعقول، وقد تجلى عملها التخريبي في إغلاق المساجد والمدارس التي كانت تعلم العربية، وفي هدم الزوايا، لأنها كانت مركزا لتثقيف الشباب، وغرس روح المقاومة في نفوسهم... وهكذا قضت فرنسا على الثقافة الجزائرية عندما قطعت عن تلك الثقافة جميع الروافد التي كانت تغذيها وتنميها" (أحمد طالب الإبراهيمي، 1972، 14- 15) وللقضاء على هذا النوع من التعليم عمد الاستعمار إلى :

أ ـ الاستيلاء على الوقف، فقد قام الجنرال كلوزيل بعد ثلاثة أشهر من احتلال مدينة الجزائر إلى إصدار قرار بتاريخ 1830/09/08 نص على حجز أملاك الأتراك العثمانيين وأوقاف مكة والمدينة والمساجد والزوايا (تركي رابح 1981، 127).

ب ـ تحويل المؤسسات التعليمية من مساجد وزوايا إلى أغراض الاستعمار الخاصة.

ج ـ حاول أن يجعل من اللغة العربية لغة ميتة مثل اليونانية، كما اعتبرها لغة أجنبية طبقا للقانون الصادر في سنة 1938. إضافة إلى تشجيع انتشار اللهجات، لتسهيل محاربة اللغة العربية الفصحى، وكذلك تطبيق سياسة فرق تسد.

د ـ إصدار قانون بعدم إنشاء المدارس إلا بشروط تضعها الإدارة الفرنسية.

ه ـ تسبب في استشهاد بعض العلماء وهجرة بعضهم إلى المشرق، و نفي البعض الآخر.

فقد شهد أوغيست ليبيشو الذي كان مسئولا عن التعليم في الجزائر، أن التعليم العربي ـ الإسلامي كان منتشرا في المدن والأرياف، وحتى في الخيام، وكانت المدارس والزوايا تضم المخطوطات أيضا ولكن كل ذلك تغير ـ حسب رأيه ـ فالحملات العسكرية بعثرت كل تجمعات الطلبة والعلماء ولم يبقى إلا بعض المدارس التي لا تقدم سوى تعليم غير كامل على الإطلاق، ذلك أن دراسة الدين قد أهملت، بينما لا يمكن فهم الدين إلا بالرجوع إلى الشروح التي يجب لفهمها إتقان اللغة العربية وأصبح المتعلمون نادرين تدريجيا، وبذلك كثر أعداء فرنسا (عبد الحميد زوزو، 726). كما جاء في تقرير الجنرال توماس أنه بعد عشرين سنة من الاحتلال لم يعد في إمكان السلطات الفرنسية أن تجد من توظفه في القضاء إلا بصعوبة، وتمثل ذلك في الشؤون الدينية والتعليمية الأخرى، أما عن الأدب والثقافة والفن فلا حديث (أبو قاسم سعد الله 1998، ج03، 25). إن المدرسة الجزائرية الدينية لم تمت نهائيا، إنما بقيت صامدة ومقاومة للغزو الفرنسي علنا وسرا، راسمة أهداف خاصة بها، رغم الاضطهاد والضعف الذي أصابها وهذا ما سنتطرق إليه لاحقا.

أما فيما يخص المستعمر فكما شكل له التعليم الديني الإسلامي خطرا إيديولوجيا، شكل له نشر التعليم الفرنسي ضرورة، فهو يعي جيدا أن المدرسة هي أفضل جهاز لتمرير الإيديولوجية ولإعادة الإنتاج ـ حسب بيار بورديو ـ، بحيث يمثل في الحقيقة إتمام الترسيخ

الاستعماري وذلك بغزو الأدمغة، وفي هذا المنظور فإن تعميم التعليم للجزائريين في أسرع وقت ممكن يبدو كأمر حتمي للاستعمار، حيث كان حكام المستعمر يرون أنه يجب عليهم " تغطية كل إقليم محتل من طرف سكان البلد لهذه المدارس حتى نضع تربيتنا بين أيدي العائلات بحيث لا يدخل أي عائق بين تعليمنا وشمولية الشبيبة المسلمة" (Jules Comban, 1892, 275)، فقد كتب أحدهم من ذوي النظريات الخاصة في التعليم الاستعماري كلمة صريحة في هذا الموضوع، قال "إن أحسن وسيلة لتقييد الشعوب البدائية في مستعمراتنا وجعلهم أكثر ولاء وأخلص في خدمتهم لمشاريعنا هو أن نقوم بتنشئة أبناء الأهالي من الطفولة، وأن نتيح لهم الفرصة لمعاشرتنا باستمرار وبذلك يتأثرون بعاداتنا الفكرية وتقاليدنا، فالمقصود إذن باختصار هو أن نفتح لهم بعض المدارس لكي تتكيف عقولهم حسبما نريد (أحمد طالب الإبراهيمي، 1972، 14- 15).

فأنشئت أول مدرسة موجهة للأهالي سنة 1836، تحت اسم المدرسة الحضرية ـ الفرنسية في مدينة الجزائر العاصمة، على أنقاض مدرسة أو زاوية إسلامية صادرتها فرنسا، كما ترك المجال مفتوحا أمام خواص الأوروبيين يفتحون المدارس الابتدائية من 1832/1830 (أبو قاسم سعد الله 1998، ج3، 284). وفي السنة الموالية (1833) تدخلت السلطة وأنشأت مدرسة سميت بمدرسة التعليم المشترك Mutuel وهي طبعا موجهة لأبناء النصارى واليهود ولمن أراد من المسلمين، (أبو القاسم سعد الله، 1998، 284)، ولكن رغم حتمية التعليم التي رآها اتجاه من الموقف الفرنسي، إلا أن عدد المدارس لم يتجاوز الأربعين مدرسة حتى غاية 1870م كما أنها لم تفرض الإلزامية على أطفال الجزائريين بل حتى على أطفال المستوطنين، إذ لم يدخل هذه المدرسة من الجزائريين سوى أبناء القياد والباشغوات والعاملين بالإدارة الفرنسية.

إن نشر التعليم لم يكن بالشيء الهين والسهل للحكومة الفرنسية، بل كان يحمل الدولة تكاليف باهضة، لهذا فإن وجهة النظر الداعية إلى ضرورة تعليم الجزائريين، لم تلقى تأييدا وموافقة من الأطراف الأخرى، فقد واجهت موقفين مخالفين:

أـ وجهة نظر الرأسمالية الاستعمارية:

تقارن هذه الوجهة بين التكاليف التي ستخسرها الحكومة في بناء المدارس، بين الحاجة إلى بناء الطرق، لنقل المواد الأولية، إضافة إلى حاجة فرنسا إلى عمال أو بروليتارية وليس إلى مفكرين جزائريين، قد يؤدوا إلى خطر على المستوى السياسي والإيديولوجي، فتعميم التعليم في فرنسا لا يحمل نفس نتائج تعميم التعليم على أطفال الجزائريين، فقد يتحول الجزائريين بفضل التعليم إلى واعيين مطالبين برفع الاستبداد والاستغلال والطابع القمعي للحكم.

كما أن ما كانت تحتاج إليه فرنسا في الجزائر هو بلورتيارية جنينية لأن الجزائر لم تمتلك صناعة حديثة ـ حسب ذلك العهد في أوروبا ـ إضافة إلى محاربة الاحتلال لتصنيع الجزائر بكل قوة، حتى تبقى سوقا مفتوحة في وجه الصناعة الفرنسية الحديثة، بلا قيود ولا حدود

(تركي رابح 1975، 82). أما الجزائر، فكانت تريدها فرنسا مجرد منبع وفير للموارد الأولية والطاقة البشرية، إلى غاية 1944، أين سقطت في أيدي الألمان، فاضطرت الحكومة إلى السماح بقيام صناعات خفيفة (عمار بوحوش 1975، 148- 149). هذا التناقض في أوجه الرأي حول تعليم الجزائريين، أدى إلى الانقسام بين مؤيدي التعليم العام وبين مؤيدي التعليم المهني، هذا الأخير الذي يفتح أمام الفرد الجزائري منافذ للعمل.

ونظرا لهذه التناقضات اختفى مبدأ الإلزام المدرسي الذي وضع سنة 1883 حتى 1887، ولم يعمل به إلا في بلدات معينة بقرار من الحاكم العام (راجع أبو القاسم سعد الله، ج3،1998، 273- 440).

لم يكن هناك تناقض في وجهات الرأي حول تعليم الجزائريين من طرف الفرنسيين فقط بل هناك وجهة نظر ثانية وهي:

ب ـ وجهة نظر الجزائريين :

1ـ موقف الرفض :

الجزائريون رغم بساطتهم، إلا أنهم يدركون معنى ثقافة غازية من طرف حضارة معادية ومحتلة دينا ولغة وتاريخا، فالمصادر تشير إلى أن بعض التلاميذ المسلمين قد دخلوا مدرسة التعليم المشترك "Mutuel" "1883"، ثم تناقص عددهم خوفا من التحول الديني، وقد رفض هؤلاء الأطفال أن يتوسموا بوسام المدرسة حتى لا يتهموا بأنهم نصارى (فرنسيون) (أبو القاسم سعد الله 1998، 284). إدراكا منهم أن فرنسا تتبع سياسة تعليمية هدامة للثقافة العربية الإسلامية ذات أسس قوية منذ البداية أي منذ 1830 وتتلخص هذه الأسس في :

1.1. الفرنسية كوسيلة وهدف:

عمل المستعمر على أن تغزو اللغة الفرنسية ميادين التعليم من مناهج ونظام وكتب ولغة التدريس وإدارة التعليم، إضافة إلى المجالات الأخرى، الاجتماعية والثقافية والإدارية. كما كان الاهتمام بتاريخ فرنسا بدلا من تدريس تاريخ الجزائر، بحيث حوربت مادتي التاريخ والجغرافيا في المدارس الدينية الإسلامية، لما تحمله من خطر إيديولوجي وقومي، يوعي ويعرف الأطفال بماضيهم وانتمائهم، وشجعت هذين المادتين في المدارس الفرنسية، وهذا لمحاولة طمس تاريخ الجزائر الأصلي وتشويهه، فقد اقتصر تعليم التاريخ في هذه المرحلة على تدريس تاريخ فرنسا أما المؤرخون فقد انحصروا في تاريخ الجزائر تحت الحكم الروماني، وفي العهد الفرنسي، أما مادة الجغرافية، فدرست جغرافية فرنسا، باعتبار الجزائر إمارة فرنسية، خاصة بعدما جاءت الجمهورية الثانية 1848، بشعار دمج الجزائر في فرنسا.

2.1. التنصير كوسيلة وهدف:

لقد شهدت الجزائر حمالات تنصير مصاحبة للغزو الفرنسي ومن أشهرها (سياسة لافجرى ولوكاردنال)، ومست على وجه الخصوص المنطقة الشمالية للبلاد، فدخول فرنسا للجزائر كان بمثابة فرصة لمثل هؤلاء الدعاة لبث الدين المسيحي ومحاربة الدين الإسلامي.

وحتى وإن اتسمت المدرسة الفرنسية سواء في الجزائر أو في فرنسا نفسها باللائكية، إلا أن لمادة التاريخ تأثير إيديولوجي قوي، خصوصا على الأطفال، وهي المادة التي كان يفرض على التلاميذ حفظها، وهي بطبيعة الحال تحتوي على مؤشرات أو دلالات توجه إلى الدين المسيحي وحتى إلى الثقافة الفرنسية. فخوف الجزائريين من التعليم الفرنسي جعلهم على حسب محمد برحال لا يطالبون بتعليم أولادهم و استمر هذا التخوف حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، فهو يعتبر تهديدا ضمنيا للأسس الثقافية ولا يؤدي إلى ترقية اجتماعية، لهذا هم لم يطالبوا بالتعليم الفرنسي، ولكن طالبوا طيلة سبعين سنة 1830- 1900 بالتعليم العربي الإسلامي (الديني)، بلغتهم وبرنامجهم، باعتباره واجبا دينيا اجتماعيا، فقد ظهر ذلك على لسان الأفراد أيضا ابتداء من رسالة المجاوي (إرشاد المتعلمين) سنة 1877، وكان تمسك المرابطين في زواياهم الريفية بالتعليم العربي خير دليل على ما يرغب به الجزائريون من أنواع التعليم، رغم تخلفه قياسا على المناهج الحديثة، ولكن الفرنسيين سخّروا بعض الجزائريين ليحثوا إخوانهم على التعليم بالفرنسية و تلقي الحضارة الفرنسية، وذلك في المقالات التي نشرها مصطفى بن السادات، ومحمود بن الشيخ علي وغيرهما في جريدة المبشر الرسمية خلال الستينات من القرن التاسع عشر. (أبو القاسم سعد اله 1998، 287).

فقد توهم الاستعمار والإدارة الفرنسية أنه بهدم الكيان الثقافي لهذه الدولة، عن طريق تجريدها من أسسها التعليمية، سيتمكن بسهولة من السيطرة عليها وتحويل شعبها كما يشاء، ولكن رغم الهدم الذي تعرض إليه المجال التربوي التعليمي، إلا أن الجزائريين تمسكوا بالجانب الآخر من المقاومة، وهو الجانب الحضاري فلم يتنازلوا للفرنسيين عن تقاليدهم الحضارية بالسهولة التي توقعها هؤلاء. وقد تفطن لذلك بعض المفكرين الفرنسيين أنفسهم، وهم أولئك الذين ظلوا ينبهون قومهم بأنه من الغلط الاعتقاد بأن الجزائريين قد انهزموا، فأسلوب المقاومة قد اختلف والأشخاص قد تغيروا، ولكن روح المقاومة ظلت هي هي (أبو القاسم سعد الله، 1998، 287- 288.).

2. موقف القبول:

لم يدرك الجزائريون الحقيقة المباشرة للتعلم بالفرنسية، لأنها كانت متصفة بطابع القمع اللغوي والديني والحضاري، ولو أدركوا الحقيقة الفعلية لهذا التعليم لأقبلوا عليه، وهذا ما حدث بعد 1900م، كما أدرك هذا أولياء التلاميذ في مدينة الجزائر بحيث قبلوا بدخول أولادهم إلى

المدرسة المشتركة Mutuel تحت الرعاية الفرنسية وبالبرنامج الفرنسي، وإلا يبقى أبناؤهم في جهل تام (أبو قاسم سعد الله، 284).

فرغم خطورة الجهاز المدرسي، لكنه ليس هو المؤسسة الوحيدة المكلفة بعملية التنشئة الاجتماعية، فهناك عدة مؤسسات أخرى من بينها الأسرة التي تعتبر المرجعية الأولى للفرد والتي يكتسب منها الشعور بالقومية وبروح الانتماء لهذه الأمة. وفي حالة غزو خارجي، تقوم هذه الجماعة الأولية بتطوير آليات الدفاع من أجل المحافظة على مقوماتها الثقافية وأصالتها، حتى إن دخل الطفل الجزائري المسلم إلى المدرسة الفرنسية، فاسمه لن يتغير من محمد إلى جورج، بل سيبقى اسمه الأصلي، إلا في بعض الحالات الاستثنائية. ولهذا إضافة لسياسة فرنسا المراوغة خصوصا بعد دستور 1947، وكثرة الحركات التحررية بالدول المستعمرة، قامت حكومة فرنسا بتوسيع جهازها المدرسي وتضاعف عدد المتمدرسين الجزائريين ولكنه لا يعكس المقارنة الحقيقية بين عدد المتمدرسين الأوربيين الذين كانت نسبة سكانهم قليلة مقارنة بنسبة السكان الأصليين.

فقد لاحظت "جوان غيليسي" في كتابها (الجزائر الثائرة) أن فرنسا لم تقم بإنفاق الأموال اللازمة والكافية للسماح للأعداد المتزايدة من أطفال الجزائريين بالذهاب إلى المدرسة في السنوات التي تلت الحرب الكونية، وهي تورد إحصاءات ترجع إلى عام 1943. وتشير إلى أن 09% فقط من الجزائريين و21% فقط من الجزائريات كانوا يعرفون القراءة، والكتابة وكانت نسبة الأمية في عام 1954 ترسو على 90% في حين كانت الغالبية العظمى من الأوربيين تعرف القراءة والكتابة، في حين تمتع أطفال الأوربيين بالمقاعد الدراسية، نجد أن أطفال الجزائريين قد حرموا من تلك المقاعد حيث كانت نسبة قبول الطلاب الجزائريين في المعاهد العليا بالنسبة لعدد السكان لا تزيد على 0.0066 (مصطفى زايد 1986، ص108).

فحتى سنة 1951 لم يكن يوجد في المدرسة الثانوية من الجزائريين سوى 3.214 تلميذ مقابل 25.500 تلميذ أوروبي (أبو القاسم سعد الله، 304)، وبالتالي وصول عدد أقل إلى الجامعة، فقد وصل عدد الطلبة سنة (1929- 1930) أي بعد مائة سنة من الاحتلال إلى 1.813 طالب أوربي أمام 77 طالب جزائري (أبو القاسم سعد الله، 310). وهذا يعني صعوبة تحقيق المكاسب المذكورة آنفا، كما لا يفوتنا أن نذكر أن التعليم العالي أيضا كان مسخرا لخدمة الإدارة الاستعمارية ومضاعفة السيطرة الفكرية على الجزائر. لكن هذا لم يتحقق كما توهمت الإدارة الفرنسية، لأن المدرسة الدينية الجزائرية لم تمت نهائيا بل عادت من جديد بمناهج وبرامج حديثة وبأهداف واضحة.

عودة المدرسة الدينية إلى الساحة :

على الرغم من حداثة المدرسة الفرنسية، سواء من ناحية تجهيزاتها أو من ناحية مناهجها وبرامجها، وما شكلته من إغراءات حضارية للفرد الجزائري، إلا أن هذا الأخير لم يتنازل عن التعليم الديني حتى وإن اقتصر على حفظ القرآن دون فهمه فهما حقيقيا، لأن بعض الزاوايا التي كان يعلم فيها النحو والأدب والتوحيد والفقه بالإضافة إلى تحفيظ القرآن قد اضمحلت، واختفت، ولم يبقى إلا النوع الذي لا يعلم سوى تحفيظ القرآن، وهذا ما شهده آلفريد بيل 1908، وقال أنه لا يوجد حسب معلوماته كتاب (مدرسة) قرآني قد وسع تعليمه لكي يشمل أيضا الفقه أو غيره من المعارف العربية (أبو قاسم سعد الله، ج3، ص238). فتحولت الزوايا باستثناء بعضها في المناطق الجنوبية والقبائل إلى مركز للتبرعات ولجلب الصدقات والزيارات وليس للعلم والتعليم.

انطلاقة المدارس الحرة :

كانت تبسة سباقة لتأسيس المدرسة القرآنية العصرية الحرة، وأول هذه المدارس كان على يد عباس بن حمانة سنة 1913، إلا أن أمدها كان قصيرا، فقد أغلقتها السلطات الفرنسية، كما اغتيل مؤسسها بن حمانة 16 يوليو 1914 اغتيالا سياسيا، وهذا يعني اغتيال المشروع في مهده لما شكله من خطورة على تواجد الاستعمار الفرنسي بالجزائر.

ولكن هذا لم يمنع من ظهور تجارب ومدارس أخرى، شكلت أغلبها هاجسا مرعبا للاستعمار، فكانت قضية صعبة للبوليس الفرنسي السري وعلى رأسها المدرسة الحديثة للتربية والتعليم التابعة لجمعية العلماء سنة 1931.(زايد مصطفى1986، ص146).

حتى لو أن الحكومة الفرنسية لم تأبه بتعليم الأهالي، فإن الأهالي أنفسهم لم يتهافتوا على مدارسها الابتدائية، إلا أن التعليم والذي استفاد منه القليل فقط من أبناء السكان الأصليين، لم يكن يرمي بالدرجة الأولى لجلب الحضارة لهذا المجتمع - البدائي حسب اعتقادهم - بل كان له أغراض وأهداف مرسومة مسبقا.

فهذا النوع من التعليم يدخل تحت إطار التعليم الرسمي، والذي كانت تشرف عليه الإدارة الفرنسية، وكان قبل عهد الجمهورية الثانية تابعا لوزير الحربية والحاكم العام، وبعد عهد الجمهورية الثانية فصل عن سلطتها ووضع من اختصاص وزير المعارف، وممثله في الجزائر، مدير إدارة التربية (الريكتور). ونص القرار الجديد على أن مسئول التعليم في الجزائر يتراسل مباشرة مع الوزير بشأن المدارس الأوربية، وهذا لتوحيد البرامج ومخافة للشقاق. وهو يرمي لخدمة أغراض الاستعمار والمستوطنين بالدرجة الأولى. فسياسية التعليم الاستعمارية اتجاه الجزائريين، كانت مسيسة وفق الأهداف التالية :

أ - تكوين نخبة مزيفة من المثقفين مقطوعة عن الجماهير الشعبية بحيث يشعر أولئك المثقفون بأنهم غرباء عن ذويهم فتقطع صلتهم بأبناء البلاد، ويتنكرون للتقاليد (أحمد طالب الإبراهيمي 1972، 14- 15) خصوصا الجامعيين.

ب ـ إنتاج شخصية غير متزنة لا هي بثقافتها ولا هي بثقافة غيرها، فمعظم التلاميذ لا يتجاوزون المرحلة الابتدائية للحصول على يد عاملة مهنية ذات مستوى ثقافي مقبول.

ج ـ دمج بعض الجزائريين حسب سياستها، تلبية لمطالب بعض الحركات والأحزاب السياسية الجزائرية.

د ـ الانتصار الحضاري على الحضارة الإسلامية العربية وهذا عن طريق فرض لغتها (الفرنسية) كلغة رسمية للتعليم ونشر ثقافتها.

ه ـ إعادة إنتاج نظامها عن طريق تمرير نفس الإيديولوجية بواسطة المواد الدراسية خاصة مادتي التاريخ والجغرافيا.

ولكن معظم هذه الأهداف خصوصا الأخير لم تتحقق كما توهمت الإدارة الفرنسية، فالمقاومة كانت شديدة، إما من الناحية النفسية لسكان الأصليين أو عن طريق المدرسة الدينية الجزائرية التي لم تفنى نهائيا بل عادت من جديد، وبأهداف تنموية واضحة ذكرت سالفا.

المرحلة الثالثة: الجزاير المستقلة .

تبنت الدولة الجزائرية عند استقلالها سنة 1962 النظام الاشتراكي، هذا الأخير بفلسفته المادية التي تتبنى مبدأ تكوين الإنسان ثقافيا كأضمن طريق للتقدم المادي. ومن هذا المنطلق صممت الجزائر منذ استقلالها أن تنهض بقطاع التربية والتعليم بكل أطواره لتحصد كفاءات وإطارات تنمي بها جميع مجالات المجتمع وتصنع للدولة مكانا محترما بين الأمم.

ولكن هذا ليس بالعمل الهين أمام تركة ثقيلة ورثتها البلاد عن الاستعمار، فاقتصادها موجه لخدمة الأقلية، تميزه صناعة ضعيفة وانتشار ضيق للتقنيات الحديثة، زائد زراعة تقليدية، وضعف المداخيل الفردية، بالإضافة إلى حالة اجتماعية مقلقة.

أما من الناحية التربوية والثقافية، كانت الأوضاع في حالة مزرية فقرن واثنان وثلاثين سنة من محاولات التجهيل وإلغاء الهوية الوطنية، أنتجت 90% من الأميين تسودهم البدع والخرافات والباقي، إما خريج مدارس فرنسية أو خريج المدارس الإسلامية الإصلاحية، ورغم كل هذه العراقيل والأزمات رفعت الدولة الجزائرية التحدي.

ففي اليوم الثالث من افتتاح المجلس التأسيسي 1962/12/27 برئاسة فرحات عباس، أعلن عن أسماء أعضاء الحكومة من بينهم وزير التربية الوطنية، كما قام رئيس الجمهورية احمد بن بلة بإلقاء تصريح حكومي وأهم ما قاله " أن الدخول المدرسي يطرح مشاكل عويصة، في التوظيف والتنظيم، والحكومة تولي مشاكل التربية كل عنايتها، سواء في تلك تعليم الذكور أو تعليم الإناث، التمدرس يكون شاملا، ومن المؤكد الآن أن مؤسسات التعليم الابتدائي والثانوي ستفتح أبوابها في 15 أكتوبر من بين25 ألف قسما منتظرا لضمان التمدرس لحوالي مليون تلميذ، سنفتح 20000 بطريقة عادية. ولكن على أي أساس كانت انطلاقة المنظومة التربوية؟

المدرسة الجزائرية في مفترق الطرق:

قبل أن تفتح المدارس أبوابها، لم يكن مصير التربية والتعليم في الجزائر محددا لا سياسة ولا منهاجا وبرنامجا ولا مختصين تربويين مع العلم أنه اقترح ثلاث اقتراحات في شهر جوان 1962 وهي:

أولا: وثيقة طرابلس

النتيجة التي توصل إليها محرر الوثيقة هي: " ضرورة العدول عن التصورات الروتينية التي يمكن أن تعوق المجهود الخلاق، وتشل التعليم مما يزيد في خطورة الجهل الموروث عن الهيمنة الاستعمارية، وإن هذه الضرورة تفرض نفسها، خاصة أن اللغة العربية قد تأخرت باعتبارها وسيلة ثقافية علمية عصرية يجب ترقيتها حتى تقوم بدورها في المستقبل بأساليب علمية.

ثانيا: وثيقة الاتحاد العام للعمال الجزائريين

جاء في محضر اجتماعه يوم 29 جوان 1962 ما يأتي:

"إن مبدأ اللائكية ووحدة التعليم بالجزائر متفق عليه بأغلبية الحاضرين كذلك إدماج التعليم الحر في التعليم العمومي مقبول، من المناسب إذن إدماج المعلمين الأحرار في إطار التعليم العام للدولة الجزائرية."

ثالثا: الوثيقة الفرنسية

تضبط اتفاقيات أيفيان بأن مديرية الثقافة، يمكنها فتح مؤسسات مدرسية وجامعية، فوق التراب الجزائري، ويمكن أن تكون مهمتها ثلاثية:

تسيير مباشر لمؤسسات البحث العالي المتخصص.

تنظيم التعليم التكميلي غير مضمون من الجانب الجزائري.

تنظيم تعليم له نفوذ يسمح بضمان الحضور الدائم للثقافة الفرنسية في الجزائر.

ولكن نظرا لحدوث بعض المناوشات بين الدولتين، قررت السلطات الفرنسية سحب معلميها مخلفة 35000 منصب شاغر.

ومع هذه الاقتراحات بكل أبعادها وخلفياتها، وقفت المدرسة الجزائرية في مفترق الطرق فيما يخص مصيرها، أمام التحولات الجارية في الميدان الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي، وأقدمت الحكومة الجزائرية مع كل هذه التعقيدات على اتخاذ أول إجراء بخصوص المنظومة التربوية تمثل في تعميم التعليم على كافة أطفال الجيل وإجباريته على جميع الأطفال الذين يبلغون ستة سنوات فما فوق، وانطلاقا من هنا عرفت المدرسة الجزائرية عدة مراحل، تتوج كل مرحلة مكان الأولى انطلاقا من إصلاحات تقوم بها الحكومة بشأن هذا المجال، ولما تراه من نقائص المرحلة التي سبقت، وهذه المراحل هي كالتالي:

مراحل المنظومة التربوية :

1) مرحلة الإنشاء والتشييد (1962- 1971) :

شرعت فيها الجزائر ببناء وتشييد الكثير من المدارس والمتوسطات والثانويات والمعاهد لاستقبال أكبر نسبة من التلاميذ، موظفة معلمين ومعلمات من الجزائر وخارجها، هذه الأخيرة التي سنبين تأثيرها على التعليم لاحقا.

انقسم التعليم غداة الاستقلال إلى قسمين:

ـ التعليم الابتدائي:

مدة الدراسة ستة سنوات، وقد تضاف السنة السابعة للتلاميذ الذين يحضرون الشهادة الابتدائي.

تنتهي السنة السادسة من التعليم الابتدائي بمسابقة الدخول للسنة الأولى من التعليم المتوسط، بينما يحضر تلاميذ السنة السابعة شهادة التعليم الابتدائي. ينتقل تلاميذ السنة السادسة ابتدائي والناجحون في المسابقة إلى الدراسة من التعليم العام (تعليم المتوسط)، أما الراسبون فينتقلون إلى السنة الدراسية السابعة من التعليم الابتدائي (النهائي). أما تلاميذ السنة السابعة، فالناجحين منهم لهم حق المشاركة في مسابقة الدخول إلى السنة الثانية من التعليم العام (التعليم المتوسط)، أو مسابقات اللحاق بمراكز التعليم التقني، أو مراكز التعليم الفلاحي، أما الراسبون منهم فيبقون تحت رحمة الشارع، أو يلتحقون بالمدارس الخاصة.

ـ التعليم العام:

الذي يجري في مدارس يطلق عليها اسم "المتوسطات" وتستغرق الدراسة فيها أربع سنوات، فهي تستقبل التلاميذ الناجحين في مسابقات الدخول من السنة الأولى للتعليم المتوسط، ويتوج هذا الأخير بشهادة للتعليم العام، والتي صارت تعرف بشهادة التعليم المتوسط، كما يلتحق تلاميذ السنة الرابعة من التعليم المتوسط والناجحون إلى السنة الأولى من التعليم الثانوي.

2) مرحلة التثبيت (72- 76):

قررت الدولة (المخطط الرباعي والخماسي) الذي يهدف إلى اجتياز مراحل عديدة تربوية، ثقافية، صناعية في بضع سنوات من خلال اعتماد ضخم للدولة، حيث تضمن لكافة أطفال الجيل التمدرس 100% أي محاولة إدماج جميع الأطفال في التعليم إجباريا.

3) المدرسة الأساسية 1976 :

"... وانطلاقا من المبدأ الثابت لوحدة التعليم، وتوحيد التوجيه الإيديولوجي للشباب وحتى يكفل لجميع الجزائريين في أقرب الآجال نفس التعليم: فمن الضروري أن يدمج التعليم الأصلي والتعليم العام في تعليم عام موحد، وأن يدرج النظامان التعليميان في نظام واحد، بنفس الروح ونفس البرامج، ونفس المواد، ويدعم فيه تعليم مادة الدين، سواء في مرحلة الدراسة الابتدائية أو الثانوية (الميثاق الوطني 1976، 97).

ابتداء من العام الدراسي 1976- 1977 ألغي التعليم السابق، وتم إدماج كل من التعليم الابتدائي والمتوسط في مرحلة واحدة متكاملة، بعدما اختصر التعليم المتوسط في ثلاث سنوات لكي تكون مرحلة "التعليم الأساسي" والتي يمتد التعليم فيها إلى تسع سنوات. (الجريدة الرسمية 76)

كما أدخلت المواد التقنية في برامج الدراسة، وذلك لمسايرة التطور الاقتصادي للجزائر فصارت مدارس هذه المرحلة ابتداء من 76 معروفة بالمدرسة الأساسية متعددة التقنيات.

خصائص المدرسة الأساسية :

أ- دوام ستة سنوات لكل طفل، وهي إجبارية تنقسم إلى مرحلتين :

التعليم الابتدائي (الطور الأول والثاني) تدوم ستة سنوات

التعليم المتوسط (الطور الثالث) يدوم ثلاث سنوات

ب- ضمان قدر متساوي من المعلومات لكل طفل، موحدة البرامج.

ج- توحيد لغة التعليم باللغة العربية، أما الفرنسية والإنجليزية تبقى أجنبية.

د- إذا ما رسب التلميذ في الانتقال إلى الثانوية، يكون مؤهلا للدخول في مجال التكوين المهني.

و- رفع مستوى التعليم ومستوى الكفاءة التقنية

مما سبق نلاحظ أنه مع حصول الدولة الجزائرية على سيادتها ربطت المجال التعليمي بعملية التنمية، باعتباره أهم وأفضل وسيلة لترقية الإنسان ثقافيا والنهوض بالمجتمع بجميع مجالاته السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، ففي هذا الصدد ينص التقرير العام للمخطط الرباعي الأول على أن سياسية رفع المستوى الثقافي والتقني المقررة ناشئة عن الضرورات الموروثة من التاريخ وعن متطلبات التنمية المقبلة. (مصطفى زايد 1986، 182). ومع هذا، كانت للمراحل التي مرت بها المنظومة التربوية نتائج إيجابية، وأخرى سلبية نوجزها بالترتيب:

1) المرحلة الأولى (1962- 1971):

لقد أدى تبني الدولة للنظام الاشتراكي إلى اتخاذ قرار حق التعليم لكل طفل يفوق الستة سنوات من عمره كما زاد تدعيم هذا القرار الحماس الثوري وتصميم الحكومة على مواجهة الصعوبات رغم الظروف المعاشة، فكانت لهذه المرحلة نتائج تمثلت فيما يلي :

نتائج إيجابية :

التقليل النسبي من ظاهرة الأمية

انتشار التعليم الابتدائي في أغلب أرجاء الوطن

ارتفاع عدد المتمدرسين من 828.850 تلميذ بالمدارس الابتدائية الثانوية، سنة 62- 63 إلى 2.088.300 سنة (1971- 1972).

انتشار نوع من الوعي بين المواطنين.

نتائج سلبية: لكن رغم هذه النتائج الإيجابية التي حققتها هذه المرحلة، إلا أنه وبسبب الوضع المتأزم الذي كانت تعيشه الدولة، إضافة إلى عفوية اتخاذ القرارات مع عدم وجود مختصين أو علماء في مجال التربية والتكوين، كانت هناك بعض النتائج الغير المرجوة جراء اتخاذ قرارات عفوية والتي فرضها الوضع المعاش في تلك الفترة و هي:

- المتعاونون: نظرا لحاجة البلاد لمعلمين وأساتذة الذين لم يتجاوز عددهم سنة 1962 سوى 12.696 أستاذ أمام 828.856 تلميذ، أي آلاف المناصب الشاغرة، مع عزم الدولة على إعطاء مكانة للغة العربية. لجأت الجزائر إلى إبرام عقود تعاون مع بعض الدول العربية (سوريا، العراق، مصر، تونس...إلخ). وبالرغم مما قدمه هؤلاء المعلمين من خدمات، إلا أن هناك بعض الجوانب انعكست سلبا، خصوصا في التعليم الابتدائي، فالمعلمين الأجانب يحملون ثقافة مغايرة لثقافة المجتمع الجزائري، وإيديولوجيات مختلفة، تؤثر بشكل خطير على تفكير التلميذ.

- البرنامج الدراسي: مع أن الحكومة الجزائرية إبان الاستقلال كانت تفتقر لمختصين في مجال التخطيط التربوي، إلا أنه كانت هناك مجهودات مبذولة لرفع مستوى التعليم ولكن ضمن إطار نظام تعليمي موروث عن عهد الاستعمار مخصص لتنفيذ أهداف وضعها الاستعمار لخدمة مرحلة زمنية معينة تتماشى ومصالحه، وبالتالي لا تلاءم سياسة دولة مستقلة لها خصوصياتها وطموحاتها.

- وجود حاجز مسابقة الدخول إلى السنة الأولى من التعليم المتوسط.
- استحالة التحاقهم بعالم الشغل.
- إمكانية رجوعهم إلى تعداد الأميين، فتضيع بذلك الجهود المبذولة.
- ضعف مستويات التلاميذ.
- إمكانية جنوح الأطفال المطرودين أو المتسربين من المؤسسات التعليمية في سن مبكرة فغالبا ما يتبناهم الشارع.
- الفتيات المطرودات أو المتسربات من المنظومة التربوية يعدن إلى بيئتهن الطبيعية، وبالتالي إعادة إنتاج النموذج التقليدي للفتاة.
- بقاء التنشئة الأسرية في نمطها التربوي التقليدي، أمام التحولات والتطورات، جراء العولمة القائمة وانتشار وسائل الإعلام أهمها التلفاز.

2- مرحلة التثبيت (71- 76)

أ- الإيجابيات :

- بناء وتجهيز أكبر عدد من المدارس في أقل وقت ممكن؛ - شمولية التعليم؛ - جزأرة سلك التعليم

ب ـ السلبيات :

ـ مشاكل مالية ضخمة فيما يخص البناءات والتجهيزات والمعلمين؛ ـ مطالبة السلطات الفرنسية بسحب حوالي ألف متعاون من المعلمين والأساتذة لأسباب مالية كما قالت، فقد عرفت هذه الفترة بفترة الأزمة الكبيرة في العلاقات الجزائرية الفرنسية بسبب قضية البترول؛ ـ التحاق معلمين مستواهم الدراسي لا يتجاوز الابتدائي بسلك التعليم وهذا يعني انخفاض مستواهم الدراسي مما لا يساعدهم على فهم البرامج الجديدة لإيصالها للتلميذ على أحسن وجه.

3- مرحلة المدرسة الأساسية (1976 – إلى اليوم)

أ- الإيجابيات :

ـ رفع مستوى تعليم التلاميذ؛ ـ رفع مستوى الكفاءة التقنية؛ ـ امتداد بقاء التلميذ في مقاعد الدراسة إلى سن 16 سنة أو أكثر بالنسبة للمكررين؛ ـ حماية الطفل من خطر الشارع؛ ـ حماية الطفل من استغلاله في العمل في سن مبكرة؛ ـ رفع مستوى معلوماته وثقافته ووعيه؛ ـ تأهيل الراسبين في امتحان شهادة التاسعة أساسي إلى الالتحاق بمراكز التكوين المهني.

ب- السلبيات :

ـ تعريب كل المواد التعليمية مرة واحدة (دون تعريب الكتب المدرسية خصوصا الرياضيات والعلمية تعريبا علميا دقيقا عوض ترجمة حرفية أو تقريبية) فعملية التعريب تتطلب متخصصين وجهودا مضنية.

ـ معظم الأساتذة غير معربون تعريبا سليما يؤهل للتدريس باللغة العربية؛ ـ تحديد نسبة الرسوب بـ 10% أدى إلى تضاعف أعداد التلاميذ المنتقلة سنويا؛ ـ عدم قدرة الأستاذ على إيصال المعلومة إلى كل تلاميذ القسم المكتظ، الذي يتجاوز عدد التلاميذ فيه أحيانا 45 تلميذ؛ ـ ضعف مستويات التلاميذ؛ ـ ضعف ملحوظ في مستوى التلاميذ بالنسبة للغات الأجنبية. ـ عدم السيطرة الكاملة حتى على اللغة العربية؛ ـ الكم غلب على النوع، مما أدى إلى نقص فادح في المستوى العلمي وتخفيف المعارف بتبسيطها. على الرغم من الإصلاحات وتطوير أهداف التعليم إلا أن محور العملية التربوية ليس التلميذ بل المعلم رغم تطور المناهج والتقنيات المعمول بها. بقي شبه تقليدي، فمحور العملية التعليمية هو المعلم، ولهذا يحاول تدارك الأخطاء من خلال إصلاح2000.

ـ مرحلة إصلاح 2000 :

العودة إلى النظام الابتدائي، محاولة تنفيذ طرق تربوية حديثة وهي المقاربة بالكفاءات، وهذه الطريقة يعمل بها في الدول المتقدمة خصوصا الولايات المتحدة الأمريكية. ولأنه لم يشرع في تنفيذها إلا في السنة الدراسية 2003- 2004، لن نستطيع انتقادها، ولكن يبقى السؤال السيوسيوثقافي مطروحا، هل ستنجح هذه الطريقة في صنع ما لم تستطع الطرق السابقة صنعه بالعقل الجزائري؟

الخاتمة:

بما بأن سياسة التعليم هي التي تحدد هوية المجتمع، نرى أنه في العهد العثماني لم يكن المجتمع محتاجا إلى تحديد هويته فالدين كان يلعب هذا الدور، كما أن سياسة التعليم لم تربط بالتنمية، فالمجتمع كان بسيطا آلية تطوره بطيئة وتلقائية، ولكن الغريب في الأمر أنه لم يتأثر بالنهضة الفكرية الأوربية على الرغم من وجود علاقات دبلوماسية وتجارية . وبالتالي فإن المدرسة في العهد العثماني لم يكن لديها تواصل مع السلطة ولكن كانت حسب حاجات ومتطلبات المجتمع البسيط، ولم تكن تقوم على فلسفات تربوية تدفع إلى التقدم والتغيير .

أما بالنسبة للعهد الفرنسي فقد شكلت المدرسة الدينية الإسلامية جهازا مقاوما وخطيرا بالنسبة للتواجد الفرنسي بالجزائر مما دفع السلطات الفرنسية إلى محاربته وبما أن فرنسا كانت مهد الفكر في تلك الحقبة، فهي تدرك أهمية المدرسة باعتبارها أحسن جهاز لتمرير إيديولوجيتها وهذا لتبرير تواجدها في الجزائر .

كما أنها ربطت سياسية التعليم بالتنمية لنهوض بثقافة المستوطنين و استغلال الأهالي لخدمتها وخدمة المستوطنين، فالمدرسة الفرنسية بالجزائر كانت تحت تسيير خبراء مختصين في مجال التعليم بالمستعمرات، و لم تكن قراراتها في هذا المجال تلقائيا بل ناتجة عن دراسات علمية.

أما فيما يخص عودة المدرسة الدينية الإسلامية إلى الساحة، فقد كان بعد رسم مسار هادف وربط سياستها التعليمية بمشروع تنموي هادف حسب حاجات تلك الحقبة من إصلاح وتوعية لتدعيم وتحفيز المقاومة والحفاظ على المقومات العربية و الإسلامية.

وأخيرا في عهد الاستقلال تبنت الدولة المجال التعليمي بكل مراحله، وربطت السياسة التعليمية بعملية التنمية الوطنية راسمة أهداف كل مرحلة من المراحل التي مرت بها المدرسة الجزائرية والمذكورة سابقا. ولكن رغم الأهداف المرسومة من إصلاح إلى أخر إلا أن العملية التربوية تبقى تقليدية، فالمحور الرئيسي في هذه العملية هو المعلم بدلا من أن يبقى هذا الأخير، مجرد ناقل ومتلقي لما يقوله المعلم ، وهذا ما يحاول الإصلاح الأخير تعديله بتوجيه التلميذ إلى الممارسة الفكرية والبحث عن المعلومة وهذا بإعادة النظر في المناهج والكتب وطريقة التدريس.

وختام هذه الورقة أن المدرسة الجزائرية لها مسار سوسيوثقافي طويل ولها تجارب، والمهم أنها ربطت سياستها التعليمية بعد الاستقلال على غرار كل دول العالم بعملية التنمية، هذه الأخيرة التي تقاس بالأرقام، والجزائر يتطور أعداد تلاميذتها وحتى خريجيها كل عام، ولكن المستوى الثقافي المنشود لدى العامة وأرقام ابتكاراتها واختراعاتها أو حتى تحصيلها الفكري من كتب وأفكار نهضوية ونظريات لم يتطور حتى الآن فأين الخلل إذن؟

المراجع :

1- المدارس لم تبدأ كما نعرفها اليوم والمختصة بالتعليم في مراحله المختلفة بالانتشار إلا في القرن الثامن عشر ميلادي بإنشاء بعض مدارس تلمسان التي تعود إلى العهد الزياني كذلك مدرسة مازونة التي تأسست في أواخر القرن الثاني عشر ميلادي والتي بناها محمد الشريف البدوي وهو أحد المهاجرين الأندلسيين (أبو القاسم سعد الله 1998، ج02، 103)

2- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1830- 1954، الجزء الثاني، الطبعة الأولى 1998، - دار الغرب الإسلامي- بيروت، لبنان.

3- 3- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1830- 1954، الجزء الثالث، الطبعة الأولى 1998، - دار الغرب الإسلامي- بيروت، لبنان.

4- 4- أحمد طالب الإبراهيمي – من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية، ترجمة حنفي بن عيسى – الطبعة الأولى 1972، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

5- 5- بوفلجة غياث إنعكاسات التربية الغربية على الشعوب الإسلامية طبعة الاولى 1991 دار الكتاب الجامعي للطبع والنشر والتوزيع الجزائر.

6- 6- تركي رابح - الشيخ عبد الحميد بن باديس، فلسفة وجهوده في التربية والتعليم- الطبعة الثانية 1974، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

7- 7- تركي رابح، ابن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر- الطبعة الثالثة 1981 - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع- الجزائر.

8- 8- تركي رابح – التعليم القومي والشخصية الوطنية- الطبعة الأولى 1975، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1975.

9- 9- محمد الطيب العلوي – التربية بين الأصالة والتعريب- بدون سنة، منشورات، دحلب، الجزائر.

10- 10- عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، مطبعة مصطفى محمد، منشورات دحلب، الجزائر.

11- 11- مصطفى زايد، التنمية الاجتماعية ونظام التعليم الرسمي في الجزائر (1962- 1980)، الطبعة الأولى، 1986، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

12- 12. دستور 1976، بقيادة الرئيس هواري بومدين، جبهة التحرير الوطني، حرر بالجزائر في 30 ذو القعدة/ 22 نوفمبر 1976.

13- 13. الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائر، العدد 15 السنة الثانية عشر، الصادرة بتاريخ 21 فبراير 1976.

14- 14. الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 33، الصادر بتاريخ 1976/04/23.

15- 15. زيدان نعيمة. (2004). خريجو الجامعة وهاجس الهجرة للخارج. مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجيستار في علم الاجتماع. جامعة السانيا. وهران.

16- Jules COMBON, Bulletin universitaire de l'Académie d'Algérie, 1892.

الطفولة المبكرة وخصايصها

أ. بن حميدة هند،
أستاذة مساعدة بقسم علم الاجتماع،
معهد العلوم الاجتماعية و الانسانية،
المركز الجامعي مصطفى إسطمبولي، معسكر

مقدمة:

إن اهتمام العلم بدراسة مظاهر النمو وتركيزه على فهم وتحديد العوامل المؤثرة فيه، لدليل على أن النمو هو بحد ذاته من العناصر الأساسية التي تحرّك الشخصية نحو الصحة أو المرض. ولما كان النمو عملية تلازم كل فرد منذ ولادته وتواكبه في كل دور من أدوار حياته، كان من الطبيعي أن يُبدي علم النفس حماساً زائداً لتكوين المفاهيم المتعلقة بالنمو، فكل مرحلة من مراحل النمو لها سيكولوجيتها الخاصة ومطالبها التي لا بد من مراعاتها كي لا يسير النمو في اتجاه مضاد، فكل تطور يطال النمو يتيح للفرد أفضل مستوى ممكن من التوافق الصحي والنفسي والاجتماعي.

أهمية مرحلة الطفولة المبكرة:

هي الفترة الممتدة من نهاية العام الثاني وحتى نهاية العام الخامس من ميلاد الطفل أي هي رحلة الطفل عبر العام الثالث والرابع الخامس. وتعتبر مرحلة الطفولة المبكرة من المراحل المهمة في حياة الإنسان والتي بدأها بالاعتماد الكامل على الغير ثم يرتقى في النمو نحو الاستقلال والاعتماد على الذات ، ففي مرحلة الطفولة المبكرة يقل اعتماد الطفل على الكبار ويزداد اعتماده على نفسه وذاته ويتم فيها الانتقال من بيئة المنزل إلى بيئة الحضانة ورياض الأطفال حيث يبدأ في التفاعل مع البيئة الخارجية والمحيطة به، مما يمكنه من التعامل بوضوح مع بيئته مقارنة بمرحلة المهد. وفي هذه المرحلة تبدأ عملية التنشئة الاجتماعية وإكساب القيم والاتجاهات، والعادات الاجتماعية ويتعلم فيها التمييز بين الصواب والخطأ وإن كان لا يفهم لماذا هو صواب أو خطأ.

خصايص النمو في مرحلة الطفولة المبكرة :

تتأثر مظاهر النمو فيما بينها حيث يؤثر جانب من النمو على الجانب الأخر وكل هذه الجوانب لها تأثير على الصحة النفسية والجسمية للطفل وفيما يلي مظاهر النمو وخصائصه :

1. النمو الجسمي والحركي:

« تتميز هذه المرحلة بزيادة الوزن بالنسبة للذكور والإناث، حيث يبلغ وزن الطفل في نهاية هذه المرحلة سبعة أمثال وزنه عند الولادة .غير أن الذكور أكثر تفوقاً من الإناث في هذه الزيادة، وتنتج هذه الزيادة نتيجة نمو العضلات وخاصة العضلات الكبيرة التي تساهم في تيسير حركة الطفل وتسهيل القيام ببعض الأنشطة التي لا تحتاج إلى دقة وتركيز »(1). وبالنسبة

للعظام فتزداد في النمو، محولة شكل الطفل الرضيع إلى شكل الطفل الصغير، كما أن استمرار النمو في منطقة الجذع والأطراف تعطي الطفل مظهر أكثر خطية وأقل استدارة.

زيادة طول العظام تظهر في زيادة طول الطفل في هذه المرحلة حيث يصل إلى ضعفي طوله في نهاية هذه المرحلة عن طوله عند الميلاد. أي أن صورة الجسم لدى الطفل تظهر بوضوح، ويكتمل في هذه المرحلة نمو الأسنان المؤقتة مما يمكن الطفل من تناول الطعام ، وفي نهاية هذه المرحلة تبدأ الأسنان المؤقتة (اللبنية)بالسقوط إذاناً ببداية ظهور الأسنان الدائمة، وينبغي على الوالدين تعليم الأطفال بعض السلوكيات الجيدة المساعدة على الاهتمام بالأسنان والحفاظ عليها من التسوس. وفي هذه المرحلة يستمر الجهاز العصبي في النمو ويتفوق نموه على سائر الأجهزة عند الطفل

وهذا يعني أن تقدم سن الطفل يؤدي إلى زيادة نضج الجهاز العصبي والذي يعمل وبشكل متسق مع الجهاز العضلي ليشكلا تآزرا حركيا، كما أن نهاية مرحلة الطفولة المبكرة تتميز بتقارب الانتهاء من تكوين الدماغ للطفل من الناحية البنائية. حيث يستطيع طفل الثالثة الجري بسلاسة، والقفز كما يمكنه هذا التآزر من التحكم في حركته، فيسرع ويبطئ ويستدير ويقف فجأة بدون صعوبة، ويستطيع طفل الثالثة غسل يديه وتجفيفها والأكل بالمعلقة بنفسه. كما يستجيب الطفل لتوجيهات والديه والخاصة بقضاء الحاجة حيث أنه مهيأ فسيولوجياً في هذه الفترة لضبط عملية الإخراج والتحكم فيها.

في سن الخامسة يستطيع الطفل السيطرة نوعاً ما على العضلات الدقيقة إلى حد ما حيث يتمكن من مسك القلم والمقص، ولكن هذا لا يعني استعدادهم للكتابة. نجد أن طفل الخامسة يستطيع أن يرسم خطوطاً مستقيمة في كل الاتجاهات. يحب أطفال الخامسة في العادة ممارسة الجري ولكن ليس لذات الجري ولكن لجعل الجري وسيلة لسبق أقرانه وفي بعض الأحيان من يكبرونهم.

ويتميز النمو الحركي للطفل في هذه المرحلة أيضاً بالتوجه نحو النضوج أكثر من ذي قبل، والقدرة على تحريك الطرف الحسي المناسب لتحقيق عمل أو فعل معين، وهذا يدل على زيادة النضج لدى الطفل. مما سبق يمكن القول بأن طفل هذه المرحلة يقوم بالعديد من المهارات اليدوية البسيطة والتي تظهر في ارتداء الملابس وتمشيط الشعر والاستحمام واستخدام اليد في الدق بالمطرقة ونحو ذلك، كما يقوم الطفل بمهارات الساقين وهي عبارة عن مجموعة من الحركات والتي يستخدم فيها رجل واحدة أو الرجلين معاً.

2-النمو الانفعالي :

يشهد النمو الانفعالي تطوراً ملحوظاً خلال السنوات الأولى من عمر الطفل وقد اتضح أن النمو يشمله التغيير والنضج مع تقدّم العمر ليصبح الفرد أكثر قدرة على ضبط الانفعالات. «

وكل طفل قابل للاستثارة الانفعالية فهو يتوتر بسرعة ويهدأ بسرعة، ورغم محدودية الوعي والإدراك في هذه السن، إلا أننا نلاحظ قوة الانفعالات والعواطف»(2)، « فالطفل يستطيع أن يميّز مشاعر الآخرين نحوه، خصوصاً أمه، فإذا شعر أنه محروم من حبها تألم وأحسّ بالضيق وبدأ يبحث عن وسيلة ليفوز بحبها »(3). وأكثر ما يؤلم الصغير ويثيره انفعالياً الشعور بالغيرة.

فإذا لاحظ أن أمه مثلاً تفضّل شقيقه عليه وتوليه عناية خاصة فيما لا يلقى هو منها العناية نفسها، شعر بالحسد والغيرة من أخيه واستقرّ في علاقة مضطربة معه، تعبيراً عن غيرته، فيتخذ موقفاً عدائياً ممن يسبّب له هذا الشعور. فالطفل لا يستطيع أن يستوعب العناية الزائدة بشقيقه نظرا لصغر سنّه، وكثيراً ما تعاقب الأمهات الطفل الغيور على سلوكه، ويغيب عنهن أن هذا التصرّف يؤذي الطفل معنوياً ويؤدي إلى ردود فعل سلبية تنعكس على سلوكه. والمفروض أن تشرح الأم لطفلها السبب الذي يجعلها تولي شقيقه عناية خاصة، وأن تردّد أمامه بأنها تحبه كشقيقه تماماً ليشعر بالطمأنينة ويعود عن غيرته، فالإهمال والحرمان يُشعران الطفل بالنقص والدونية ويتسببان في إحداث شرخ عميق في نفسه .

ونحن نعلم أن الطفولة حقبة تأسيسية وكل ما ينشأ عليه الطفل تترسّب آثاره في نفسه وتبقى راسخة حتى يكبر، فإذا تعرّض لخبرات ومواقف محبطة تأذى نفسياً وبدلاً من أن يطلّ على المستقبل بشخصية مرنة، متفائلة، يواجه مجتمعه بشخصية مضطربة، انعزالية، مريضة تعاني من الضياع والتشاؤم والتشتت.

الحاجة إلى الاستقرار :

يتأثر النمو الانفعالي بالصحة الجسمية العامة ويشكل المرض وسوء التغذية خطورة عليه، كما يتأثر بالنمط الانفعالي للأسرة (الأم والأب بصورة خاصة)، وبالأجواء الأسرية المضطربة... هذا ما أكده الباحثون.. فغالباً ما يتطبع الطفل بطباع والديه ويقتدي بسلوكهما، فهما بالنسبة إليه المثال والقدوة... يرث عنهما سلوكه الانفعالي، فإذا وجد أمه تتصرف بعصبية وغضب قام بتقليدها لقناعته بأن ما يأتي عن سلوكها هو الصواب. وهو يقلّد أيضاً والده ويقتدي بسلوكه. وبالتالي، إذا شبّ الطفل في أجواء أسرية مشحونة بالخلافات والنزاعات، ينعدم فيها الاستقرار، مال إلى التشاؤم وفقد ثقته بأفراد أسرته، فمثل هذه الأجواء لا يحصد الطفل من ثمارها إلا القلق والتوتر وسوء التكيّف الانفعالي والعلائقي والشعور بأنه يعجز عن التأقلم مع واقعه، فالطفل يحتاج إلى الحب والاستقرار كما يحتاج إلى الماء والهواء والغذاء، فإذا تربّى في أجواء حميمة، يسودها الدفء والحب والطمأنينة عرف السلام الداخلي وكان مثالياً في سلوكه وفي تعاطيه مع الآخرين. إذن، الأسرة بسلوكها تحدّد للطفل قواعد التصرّف، فهو يتخلّق بأخلاق أبويه بكل ما تزخر به من مزايا حسنة أو سيئة.. والإحساس بالطمأنينة يعطيه الحافز لتحمّل المسؤولية والمشاركة البنّاءة.

ومن جانب آخر، تكون ردّود أفعال الطفل بين سن الثالثة والتاسعة الانفعالية أكثر عمقاً وحدّة، لأنه كلما كبر وعرفت قواه الحسّية والإدراكية نمواً وتطوراً كلما أصبح أكثر وعياً وفهماً لما يدور حوله، وفي هذه المرحلة العمرية تتكون العواطف والعادات الانفعالية لتأخذ شكلاً أو اتجاهاً: حب أو كره أو عناد و غضب وتمرّد وتحدّي، أو هدوء ولين وخجل... الخ.

وتتّسع دائرة الحب بالتدريج فهو يكون موجهاً بشكل خاص نحو الأم والأب والأشخاص الذين يحققون حاجات الطفل ليشمل في ما بعد الغرباء. ويلعب التعلّم في هذا العمر دوراً هاماً، حيث يتعلّم الطفل انفعال الخوف من الكبار، مثل الخوف من الوحدة، والظلام والخوف من الحيوان... الخ، لذلك، يجب ألاّ نظهر خوفنا أمام الطفل وأن نعالج مخاوفه من خلال تصحيح مفاهيمه تجاه المصادر التي تعلّم أن يخاف منها وعن طريق ربط الشيء المخيف بأشياء أخرى سارة مثل أن نوضح له، أن الظلام ما هو إلا محطة زمنية نطلّ منها على فجر يوم جديد مشرق وجميل، وأن الحيوانات لا تؤذي إلا من يؤذيها وأكثرها أليف ونستطيع الاستفادة منه، كما يجب أن نساعده ليتجاوز إحساسه بالخوف من البقاء وحيداً ونعلّمه أن يستغل فترة بقائه وحيداً بالقيام بعمل مفيد مثل الرسم. فالرسم يتيح للطفل فرصة التفريغ الانفعالي، ورسوم الصغار إنما هي تعبير عن حالتهم النفسية، فحين يرسم الطفل خطوطاً مستقيمة منظمة ودوائر ملوّنة بألوان هادئة فذلك يدلّ على استقراره النفسي والانفعالي، أما الخطوط المتقطعة والألوان الحادة فهي توضح الصراع الداخلي وتشتت التفكير، أما إذا اعتمد الطفل اللون الأسود لتلوين رسومه فإنما هو بذلك يعبّر عن خوفه من أمور محدّدة، وعن اضطرابه وتشاؤمه. وحين نلاحظ أن الطفل بدأ يتخلّص من عاداته وأفكاره الطفولية التي كان متشبثاً بها يكون قد بدأ يعيش مرحلة الاستقرار الانفعالي.

3-النمو العقلي:

يتأثر النمو العقلي بصفة عامة بالمناخ الثقافي للأسرة والوضع الصحي العام والظروف البيئية والدافعية والخبرات المتاحة لنمو المفاهيم وهو يشمل: الذكاء والتفكير والتخيل والتذكر والميل الإبداعي.« وحتى سن الثالثة يكون التفكير متمركزاً حول الذات وتنقصه الموضوعية في الفهم والإدراك، وتلاحظ في هذه المرحلة قوة الخيال »(4)، حيث يطغي خيال الطفل على الحقيقة ويكون خصباً فياضاً يملأ عن طريقه فجوات مفاهيمه، وبعد سن الثالثة ومع بداية مرحلة التعلّم تزداد قدرة الطفل على الفهم والتحصيل المعرفي ويزداد تركيز الانتباه والملاحظة والتذكر وينمو الإدراك ويصبح أكثر وضوحاً وموضوعية ويبدأ الطفل بتكوين المفاهيم الصحيحة. وبين سن الثالثة والتاسعة تتوسع الاهتمامات العقلية وينمو حب الاستطلاع والحماس والاندفاع لمعرفة معلوماتية تنمّي ثروته الفكرية، ويطّرد نمو الذكاء الذي يعتبر المادة الخام التي يُعتمد عليها لتحقيق التفوّق، كما يتضح التخيّل الواقعي - الإبداعي. ويعتبر الذكاء من أهم معايير النمو العقلي فهو يؤثر تأثيراً إيجابيا مساعداً للنمو العقلي المعرفي،

فالمستوى العام للتوافق العقلي تحدّده درجة الذكاء التي يتمتع بها الطفل. ويجب على الأبوين والمربّين مراعاة ما يلي:

ـ مساعدة الطفل لتكوين مفاهيم صحيحة وتزويده بقدر مناسب من المعلومات المتناسبة مع سنّه لتنمية تفكيره من الذاتية المركزة إلى الموضوعية التي عن طريقها تنمو اتجاهاته الفكرية نمواً ناضجاً يوقظ لديه قدراته الإبداعية، ويمكّنه من عبور الهوة بين عالمه الخيالي وبين العالم الواقعي بسلام...

ـ كما يجب إتاحة الفرص أمام الطفل ليكتشف ويجرّب ويختبر الصواب من الخطأ، ومنحه فرصاً جيدة لتطوير مهاراته الإبداعية، وعدم إهمال أسئلته أو تجنّب الإجابة عنها مهما كانت محرجة، فالإجابة عن أسئلته هي المدخل الذي يصل عبره لمعرفة مفيدة، فالطفل يريد أن يفهم ويستوضح، فكل ما يدور حوله هو بالنسبة إليه علامة استفهام .

ـ إضافة إلى ضرورة تعليم الأطفال كيف يناسب طرح السؤال، ومتى يسأل؟ كما نحذرهم من خطورة تكديس المعلومات الخاطئة في عقول الأطفال، لأن ذلك يقمع نمو المفاهيم الصحيحة.. وحبّذا لو واجهنا الطفل في جميع مراحل نموّه بانجاز نشاطات تتطلب مهارة ذهنية وعقلية تتناسب في درجة صعوبتها مع مستوى نضجه، فلا تكون سهلة لا تحتاج إلى مرونة فكرية ولا صعبة تعجّز الطفل وتُشعره بالفشل.

4-النمو الاجتماعي

تتوقف استجابات النمو الاجتماعي على عوامل متعددة منها: الجو الأسري العام والخلفية الثقافية للأسرة واتجاهات الوالدين والطبقة الاجتماعية التي ينشأ فيها الطفل، وللتربية والتنشئة تأثير كبير على النمو الاجتماعي عند الأطفال. وعندما نتحدث عن النمو الاجتماعي إنما نتحدث عن عملية تعلّم وتطبّع خلقي وسلوكي تتم في بيئة، والأسرة هي البيئة الأولى التي يكتسب فيها الطفل معاييره واتجاهاته وقيمه، ويزداد وعيه بالبيئة الاجتماعية ومن خلالها تتكوّن طباعه. وأكثر ما يحتاج إليه الطفل لمواجهة الحياة بشخصية مشبعة بالإيجابيات والثقة بالنفس والشعور بالانتماء، والتوافق الانفعالي ليكون إيجابيا في مشاركاته ومثالياً في تفاعله العلائقي. وتدلّ الدراسات أن التنشئة هي الركيزة الأساسية للنمو الاجتماعي وعن طريقها يتكوّن الوعي وتتشكّل خصائص الشخصية.

وفي تنشئة الأطفال، على الوالدين والمربّين مراعاة ما يلي: تعليم الطفل مفاهيم الصدق والأمانة والتسامح وآداب التصرّف وتوجيه سلوكه وتهذيبه، ومساعدة الطفل للسيطرة على انفعالاته التي تؤثر بدورها على نموّه الاجتماعي، مع الأخذ في الاعتبار أن العقاب الشرطي وسيلة هزيلة للإصلاح، فالقسوة والعقاب قد يجعلان الطفل يتمسّك بالعادات غير المرغوب فيها اجتماعياً (العناد، التمرّد، الكذب.. الخ). كما يجب على الأبوين احترام شخصية الطفل كفرد في حدّ ذاته، وإشباع حاجاته، فالشعور بالكفاية يتيح للطفل فرص التواصل الموضوعي ويرسّخ لديه القيم الكفيلة بأن تعدّل اتجاهاته وتوجهها الوجهة الإيجابية.

وكذلك يتأثر النمو الاجتماعي بالجو النفسي للأسرة ودرجة النضج الشخصي للوالدين وسلوكهما. ويعتبر السلوك الأسري نموذجاً يحتذي به الطفل، فالطفل الذي ينشأ بين والدين محبّين متسامحين يشبّ مثلهما، أما الطفل الذي يتربّى بين أبوين يتّسمان بطابع الكراهية والقسوة والعنف وعاجزان عن الرحمة والتسامح يشبّ على ما تعوّد عليه من سلوك ويتزوّد به. ففي تربية الأطفال يجب أن

يُراعي الكبار أنفسهم آداب السلوك حتى يكونوا قدوة حسنة، كما يجب تنمية الضمير الحي القوي عند الطفل وزيادة التركيز عليه، وإرشاد الطفل ليتصرّف بوازع من ضميره ليسلم من الغوص في شباك الكذب والغش وخداع الآخرين.. الخ، فالطفل كما يحتاج إلى أن ينمو في أجواء أسرية مستقرة، يحتاج أيضاً إلى رقابة الكبار ورعايتهم كي لا يخرج صفر اليدين من تنشئة أسرية المفروض أن تتوافر فيها المقوّمات التي تسند خطواته وتؤمن له تواصلاً اجتماعياً آمنا. « كما أن الطفل ينتقل في هذه المرحلة إلى تعلم إقامة العلاقات الاجتماعية والتوافق مع الناس خارج البيت خاصة مع الأطفال ممن هم في سنه ويجب ملاحظة أن نجاح نمو الطفل في المستقبل يتوقف على هذه المرحلة من عمره أين يتعلم العمليات الأولى للاتصال بالأطفال الآخرين كما أن الوقت الذي يقضيه مع الكبار يقل كلما تقدم في العمر ويزداد في نفس الوقت اتصاله بأقرانه ويجد المتعة في تواجده معهم وتزداد رغبته في الاستقلالية عن الكبار»(5).

النمو اللغوي:

يكون النمو اللغوي في أسرع مراحله في الطفولة المبكرة ويساعد الطفل على التعبير عن ذاته وتكوين العلاقات الاجتماعية والتفاعل مع المحيطين به كما يسهل النمو العقلي والمعرفي للطفل. فاللغة هي نتاج النمو العقلي ودليل عليه، و يمكن القول بأن الطفل لا يمكنه أن يعكس على شكل لغة سوى الأشياء والأفكار الممثلة في ذاكرته فهو لا يستطيع أن يستعمل كلمات أو جمل ذات معاني أبعد من مستواه المعرفي، أي أن هناك ترابطا كبيرا جداً بين النمو اللغوي والمعرف. فكلما زاد نمو الطفل عقلياً نجد أن فهمه للكلمات يزداد، «عند بلوغ الطفل السنتين من عمره يبدأ في استعمال ضمائر مثل أنا أنت وبعدها يصبح لديه حصيلة من الكلمات ويتكلم باستمرار بعد ذلك يبدأ جهازه الصوتي بالانتظام وتختفي الهمهمة كما يتعلم كلمات جديدة كل شهر أو شهرين فيتعلم عن طريق جمع الكلمات مع الإشارات لكل نشاط روتيني من الحياة اليومية. يتعلم الطفل بشكل أفضل عندما يتشارك مع الآخرين أي عندما يشرح له الأهل ما يقومون به أو ما يودون القيام به بصحبته »(6). تعتبر البنات أسرع في التكلم من الذكور

خاتمة :

إن الاهتمام بدراسة مراحل النمو في الطفولة هو في الواقع اهتمام بالمجتمع وتقدمه وتطوره لان أطفال اليوم هم شباب الغد ورجال المستقبل، وبقدر إعدادهم الإعداد السليم للحياة بقدر ضمان المستقبل والتقدم والحضارة للأمة، والحكم على المجتمع ليس بما تتوفر لديه من إمكانيات مادية بقدر ما هو بما تتوفر عليه من ثروة بشرية.

الهوامش:

1- ميخائيل معوض خليل. "سيكولوجية النمو الطفولة والمراهقة. شركة الجلال للطباعة .العامرية .مصر. 2003 . ص197 .
2- سميح أبو مغلي. عبد الحافظ سلامة.أبو رداحة فدوى. التنشئة الاجتماعية للطفل. دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع. عمان. 2002. ص43 .
3- منى فياض. الطفل ولاتربية المدرسية في الفضاء الاسري والثقافي. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط 1. 2004. ص.127 .
4- ميخائيل معوض خليل. سيكولوجية النمو الطفولة والمراهقة. شركة الجلال للطباعة. العامرية. مصر.2003. ص207 .
5- مربوحة بولحبال نوار. محاضرات في علم اجتماع التربية. الجزء1. دار الغرب للنشر والتوزيع. وهران. 2004- 2005 ص209.
6- منى فياض. الطفل والتربية المدرسية في الفضاء الاسري والثقافي. المركز لثقافي العربي. بيروت. ط 1. 2004. ص121- 122.

الطفولة الصغرى: مؤسساتها والتكوين المخصص لموظفيها بفرنسا

أ. شوايل شايلة شهرزاد،
أستاذة مساعدة، قسم علم الاجتماع،
معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية،
المركز الجامعي مصطفى اسطمبولي، معسكر

نبذة تاريخية عن نشأة دور الحضانة:

إن نشأة دور الحضانة أتت نتيجة لتضافر العديد من جهود رجال الفكر و العلم خاصة منهم علماء النفس وعلماء التربية والصحة، وهذا من خلال الأبحاث العلمية والدراسات التي اهتمت بالأطفال في السنوات الأولى من حياتهم، هذا لا يدل على حداثة هذا الاهتمام بالطفولة الصغرى، إذ أن فكرة الحضانة موجودة منذ قدم الحضارات لدى الكثير من الفلاسفة من بينهم أفلاطون Platon(427- 347ق م) الذي أكد من خلال كتابه " الجمهورية " على ضرورة الاهتمام بالطفل منذ الصغر وذلك بتخصيص تربية سليمة لسنه، وعلى أن شخصية الفرد تبنى قواعدها ابتداء من السنوات الثلاثة الأولى من حياة الطفل أي في مرحلة الطفولة الصغرى، وجاء بعده أرسطو Aristote و(322- 374 ق م) والذي نادى هو الآخر بضرورة وجود مرحلة تسبق المدرسة تمتد من الولادة إلى السن السابعة من عمر الطفل، في هذه المرحلة يتلقى الطفل تربية تتلاءم و نموه العقلي والجسمي وذلك لتعويده على فضيلة الاعتدال ليكون مواطنا صالحا، فاعتمد على عوامل ثلاث في تربية الطفل وهي من حيث: طبيعته، وعقله وعاداته. أما المعلم الروماني كوينتليان أكد على تربية الطفل خاصة من الناحية الأخلاقية وفضل أن تبدأ قبل السن الذي أشار إليه أفلاطون.

برزت طرق و مذاهب تربوية لتهذيب وتعليم الطفل خاصة في القرون 15- 16م من بينهم جون أموس كومنيوس Comenius (1592- 1670م) الذي أنشأ مدارس الأطفال الصغار ونادى بضرورة تعميمها على كافة أنحاء البلاد. إذ يكتسب الطفل فيها بعض المعارف العلمية حتى سن السادسة. وقد تبع كومنيوس جان جاك روسو J.J. Rousseau (1712- 1778م) الذي دافع عن سن الطفولة وميزه عن سن الرشد ونادى بضرورة تربية الطفل وفق نموه النفسي وأكد على حريته، وأنشأ القس أوبرلان J.F. Oberlin (1740- 1826م) مدارس للأطفال سماها قاعات الضيافة (Sales d'hospitalité) بفرنسا عام 1827 م، و بعد ذلك تم تغيير اسمها في النظام الفرنسي الى مدارس الأمهات(Ecole maternelle) وهي أماكن تستقبل الطفل من سن الثانية حتى نهاية السن الخامسة من عمره تمهيدا للمرحلة الموالية ألا وهي المرحلة الابتدائية.

قد اهتم باستالوزي Pestalozzi (1746- 1827م) بتربية الصغار متأثرا بمبادئ روسو من خلال كتابه "إميل". أما المربي الألماني فريدريش فروبل (1782- 1853م) فقد أسس أول مدرسة للأطفال وأطلق عليها اسم "روضة الأطفال" (Jardin d'enfants) فأكد في كتابه" تربية الإنسان"

على ضرورة تربية الطفل في هذه المدرسة كما تنشأ الأزهار في الحديقة، لهذا ينبغي أن تشمل تربية الطفل جميع الجوانب الجسمية والعقلية، الخلقية، الحسية، والاجتماعية فربط بين نجاح عملية التنشئة الاجتماعية وبين البدايات التربوية للطفل.

في أوائل القرن العشرين اهتمت ماريا منتسوري Maria Montessori وهي طبيبة مختصة في طب الاطفال بإيطاليا بدراسة مجهودات السابقين في هذا المجال كبستالوزي وفروبل، فتأثر فكرها كثيرا بعالمين فرنسيين هما جان إيتارد Jean Itard وإدوارد سجوان Edward Seguin إذ كان لهما أثر كبير في آراء ونظريات منتسوري.

إثر الرقي الحضاري الصناعي و النمو الاجتماعي و الاقتصادي وكثافة السكان، ظهرت ـ بصفة غير مباشرة ولكن حتمية ـ انشغالات تربوية جديدة تخص الطفل الصغير فأدت إلى النظر في تعويض المرأة عند غيابها من منزلها، واستخلافها قرب صبيها بامرأة أخرى وهذا لاضطرار الأمهات للخروج من البيت للعمل.

بعد الحرب العالمية الثانية عرفت البحوث الطبية والنفسانية الخاصة بالصبيان منطلقا عظيما، حيث أبرزت البحوث و التجارب في مجال علم الأجنة وفحص الخلايا الدماغية والتحليل النفسي أن هذه الفترة من عمر الصبي حاسمة ومصيرية مما أعطى أهمية عظيمة لطرق تربية الطفل ووسائل نجاحها لهذا برز ميدان تربوي جديد وهو الطفولة الأولى، نشط في هذا الميدان أخصائيون نفسانيون وأطباء فتبين من هذه الأعمال أن الطفولة المبكرة تعتبر مرحلة هامة في حياة الإنسان حيث تتشكل فيها الصفات الأولى لشخصية الطفل و تحدد ميوله واتجاهاته كما تتكون لديه أسس ومفاهيمه عن العالم الآخر والتي تتطور مع تطور مراحل حياته. من هنا تبرز أهمية مرحلة ما قبل المدرسة في تربية الطفل، إذ يبرز فيها إضافة لتشكل أنماط سلوكه، دور القدوة الحسنة المتمثلة في الأم والأب وكل من يسهر عليه عن قرب في البيت أو خارجه كالمربية في الروضة عندما يذهب إليها، وقد حدد اختصاصيوا طب الصبيان وعلماء علم النفس وعلم الاجتماع السن المواتية للروضة بدءا من 3 سنوات مؤكدين على أهمية الفترة الممتدة من 3- 6 سنوات من حياة الطفل والتي يستطيع خلالها اكتساب مهارات وممارسات بعض النشاطات في الروضة والتي لها أثر على كل جوانب نموه.

لهذا أصبحت أماكن تربية الصبي وتكوين المربيات المكلفات بهذه التربية يحضون بمكانة خاصة فدور الحضانة اعتبر ت أماكن حساسة وعادت تستقطب اهتمامات الأخصائيين والباحثين فتلفت أنظار أولياء الأطفال،كذلك المسؤولين السياسيين إلى درجة" أن تغيير تسميتها الرسمية ترمز إلى تطورها النوعي، فمن أماكن للعناية أو حراسة أصبحت تلقب 1982 باسم أماكن الاستقبال أو لإيواء الصبيان ".(1)

تطور هذه الأماكن بدأ منذ قرابة قرن لأسباب ترتبط بالعوامل التاريخية والحضارية خاصة في بداية القرن 20 حيث أصبحت المرأة في أوربا عضوا فعالا في الإنتاج الصناعي والاقتصادي الشيء الذي أوجب بإلحاح حتمية إيجاد خلف لها في البيت ـ فترة من النهار ـ مع ضرورة بقائها في منصب شغلها، لهذا أصبح من اللازم إنشاء أماكن للعناية بالصبيان قبل سن التمدرس، متعددة الخدمات، حسب الحاجة والظروف والغايات هذا من جهة، من جهة أخرى عرفت عملية إنشاء أماكن الاعتناء بالصبيان تطورات وتغيرات عديدة عبر دول الأوربية التي بادرت بإنشائها تحت ضغط الحاجة وذلك منذ بداية القرن 20، خاصة من جراء الحرب العالمية الأولى التي خلفت أفواجا كبيرة من اليتامى، وبسبب عدم تلاؤم الملاجئ الخاصة بالمتشردين والصبيان المهملين ويعتبر النموذج الفرنسي نموذجا شاملا لهذه الظاهرة الاجتماعية والتربوية التي انتشرت عبر دول الغربية عامة هذا بالتوازي مع خروج النساء من البيت وإدخالهن في المعامل للقيام بإنتاج ما هو ضروري للحرب ولتعويض الرجال المجندين، أو خلفا للمفقودين بعد نهاية الحرب.

تطور فكرة الاهتمام بالطفولة الصغرى بفرنسا:

إذا نظرنا إلى المجتمع العالمي نجد أن المؤسسات التي تهتم بعناية الطفولة الصغرى ليس لها تصور عالمي موحد، حيث أن هدا التصور يتأثر بظروف كل مجتمع وبدرجة مشاركة المرأة في الحياة العملية. يقودنا الحديث من التطور التاريخي للاهتمام بالطفل قبل التمدرس إلى أوائل المربيين والفلاسفة والعلماء الذين لهم دور هام في مجال التربية ولهم الفضل في تغيير النظرة من بين هؤلاء كومنيون، أبرلان وغيرهم.

في عام 1879 أسست Pauline Kergomard التعليم التحضيري بفرنسا ودافعت عن فكرة تغيير وتحويل مؤسسات الإيواء(2) إلى أماكن تدريس. فقد كانت مؤسسات الإيواء عبارة عن دور الحضانة مخصصة لإيواء الطبقة المحرومة إبان الثورة الصناعية في القرن 19 حيث يصل فيها عدد الأطفال في بعض الأحيان إلى 100 طفل و يفوق ذلك في بعض الأحيان في مكان واحد.

و تأثرت Pauline بأفكار أكبر مؤسسي التعليم التحضيري فروبل و مونتسوري إذا أطلق فروبل على تلك المؤسسات اسم حديقة الأطفال أو روضة الأطفال Jardin d'enfants ضمن مشروعه Helba .

إذا نظرنا عن قرب نلاحظ أنها ترتكز على معرفة مبنية من خلال مفاهيم و مبادئ مكتسبة من مختلف المجالات العلمية فيزيولوجيا، طب، علم النفس، التحليل النفسي، أنثروبولوجيا، علم الاجتماع وأغلب هذه العلوم تطورت وتقدمت عن طريق التداخل الثابت بين ممارسات العناية والاهتمام وتتبع الأطفال الصغار داخل المؤسسات وذلك عن طريق الاستشارات الطبية والتحقيقات الوبائية.

في هذا التطور المشترك في العالم الغربي، تنفرد و تتميز فرنسا بخاصية إذ بدءا من نهاية القرن 18 تصرف الشعب الفرنسي اتجاه التقليل و التخفيض من نسبة الولادات، هذه الظاهرة كانت بداية لسياسة مؤيدة للأسرة أو بمعنى آخر أسروية (familialiste) والتي استمرت رغم التغيرات الحكومية.

أنشأت الملاجئ (asiles) ودور الحضانات في القرن 19 من طرف نساء ربات العمل Les femmes patronnesses فهذه القاعات أولا من صنع هؤلاء السيدات، إذ يعتبرن أنفسهن محاميات يدافعن عن حقوق هذه الأماكن وهي تحت إدارتهن المطلقة ولهن بها كل الصلاحيات من تعيين وطرد.

خلال القرن 20 أثارت نسبة وفيات الأطفال اهتمام الطبقة السياسية المنشغلة بالمستقبل الوطني، فاهتمت بالطفل كمواطن المستقبل، في هذه الفترة لم تبدو النظرة للطفل الصغير مميزة بالعاطفة على الأقل بالمعنى المتعارف عليه في يومنا هذا، ما يؤكده تاريخ دار التوليد في فرنسا. ففكرة الرفض راسخة في الذهنيات منذ القديم.

كان الأطفال يتربون بين اللامبالاة وغياب الحنان فنادرا ما كانوا يرضعون من طرف أمهاتهم إذ أن الأطفال الذين لم يرضعوا الثدي كانت فرصتهم في الحياة ضئيلة، يتركون في مهدهم، ولا يحملون في الأذرع وكانوا غالبا ما يتخلون عنهم طوال اليوم، غياب هذا الاتصال البدني لم يكن ينظر إليه كفضيحة من طرف الملاحظين في ذلك القرن فموت طفل لا يثير الحزن بنفس درجة أيامنا هذه.

في منتصف القرن 19 وبجوار الاعتناء بالأطفال في العائلات نشهد تطور ما نسميه حضانات أو مساكن النظم، كانت النساء تحرصن فيها 4 أطفال لكل واحدة، مقابل مبلغ مالي. لكنهن لا يطالبن بإرضاع هؤلاء الأطفال. و أيضا افتتاح أولى دور الحضانة، هذه الأخيرة كانت مخصصة للنساء الفقيرات العاملات. في حين أن هذا الهدف السامي و المصلح غالبا ما يبعد الأمهات المخصصة لهم هذه الدور من البداية، كإقصاء الأمهات العازبات.

في هذا القرن هناك نوع من "ثورة الطفولة"، فأصبحت العائلة في حد ذاتها مكان حنان وعاطفة وبدأت تنظم نفسها حول الطفل منذ سنه المبكرة.

ويوضح كل من Chamborédon وPrévost كيف بنيت فكرة الطفولة الأولى على إعادة تعريف الدور البيداغوجي للأم في العائلة (ربة البيت). وكيف أن الانتشار الكبير لدور الحضانة لم يلبي فقط حاجة الاهتمام والاعتناء، بل أصبح كذلك يرمي إلى التربية.

الأهمية المأخوذة من طرف مؤسسة التعليم التحضيري تساهم في ظهور رؤية اجتماعية للأطفال التي تتراوح أعمارهم بين 3 و6 سنوات.

خلال الخمسينات وانطلاقا من أبحاث فرويد Freud وSpitz بدأت تبرز الآثار الضارة، لما يسميه بالاضطرابات التي تظهر عند مكوث الطفل طويلا في أماكن الاستقبال الجماعي، غياب الأم سيحرم الطفل من التنشيط المناسب وسيمنعه من البناء الصحيح لحياته العاطفية. هكذا تصبح الأم مرجعا

للنمو الطفولي. في فرنسا تحت تأثير أوبري Aubary بدأ تعليم موظفي دور الحضانة تنشيط الطفل قليلا، لكي يقضي على الآثار المفجعة لمرض الإسراف في النظافة Hygiénisme .

رمز لعمل دور الحضانة قبل السبعينات بشعار "بدار حضانة نظيفة مع أطفال نظيفين"، أي أن الصلة العاطفية مع الطفل كانت قوية فكان الهدف هو النمو إذا فلا بد من تأمين النظافة والعناية وففي الصباح يخلع الأولياء ثياب أولادهم ويلبسهم الموظفون ثياب الحضانة وفي بعض الأحيان يستحموا، هكذا رجح التنظيف في الحياة اليومية في دار الحضانة أكثر من انتباه الأطفال، فنظافة الأماكن والأطفال كانت معيار اعتراف بالعمل.

أنواع المؤسسات التي تهتم بالطفل قبل سن التمدرس:

تعددت التسميات المعطاة للمؤسسات التي تهتم بالطفل قبل سن التمدرس في فرنسا وتختلف من مؤسسة لأخرى ليس في الاسم فقط لكن في المهمة المنجزة إذ تتشابه في الموضوع أي تعتني بالطفل ولكن تختلف في المضمون إذ أن كل مؤسسة متخصصة في الاهتمام بفئة من الأطفال و هي كالأتي:

1. مدرسة الأمهات1887 (Ecole maternelle): مؤسسة تعليم تحضيري بها موظفات كلهن نسوة، للأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين 2 و6 سنوات

2. دار حضانة (Crèche): مؤسسة أو مأوى يستقبل في النهار الأطفال الذين لا يتعدى عمرهم 3 سنوات.

3. رياض الأطفال أو حديقة الأطفال (Jardin d'enfants): مؤسسة تربوية للأطفال الذين لم يلتحقوا بعد بالمدارس لصغر سنهم و تتراوح أعمارهم بين 3 و6 سنوات.

4. أماكن العناية المؤقتة (Halt gardene): هذه العبارة تعني المؤسسات التي تهتم بحراسة مؤقتة وظرفية للأطفال و هي موجودة خاصة بجانب الأسواق الكبرى في أوربا.

مهن تتبع الطفولة الصغرى في فرنسا:

1. ممرضة مختصة بالأطفال الرضع (Puéricultrice):

مهمتها تكمن في إدارة دار الحضانة Crèche، الإدارة بالنيابة في مركز حماية الأمومة والطفولة P.M.I(3)، التنسيق بين المؤسسات تكوين مساعدات الأمهات، التعليم في مدرسة نائبات الممرضات المختصات بالأطفال الرضع.

2. مربين أو مربيات الأولاد الصغار:Educateurs ou éducatrices de jeunes enfants

مهمتهم تتجلى في تتبع مجموعة من الأطفال في دار الحضانة، الإدارة بالنيابة لدار الحضانة، تأطير جماعة من نواب Auxiliaires في دار الحضانة أو دار حضانة عائليةCrèche familiale، تتبع مجموعة من مساعدات الأمهات وتنشيط مشغل أطفال في P.M.I، تتبع مجموعة من مساعدات الأمهات وتكوينهم، إدارةhalt garden .

3. نائب أو نائبة ممرضة مختصة بالأطفال الرضع Auxiliaire de puériculture

مهمتهم هي تتبع مجموعة أطفال في دار حضانة أو في halt garden تتبع استشارات في مركز حماية الأمومة و الطفولة.

4. مساعدة الأم المعتمدة Assistante maternelle agrée:

تهتم بطفل إلى ثلاث أطفال في منزلها أي استقبال غير دائم، وهو يختلف عن استقبال الأطفال المرسلين من طرف المساعدة الاجتماعية Assistante sociale في فرنسا فهو إقامة دائمة مند مساعدة الأم.

5. وكيل أو عميل اجتماعي بدون تأهيل L'agent social sans qualification :

يختار و يوظف في بعض المؤسسات للتتبع الأطفال في نفس مرتبة نائبات الممرضات المختصات بالأطفال الرضع، في القطاع العمومي الإقليمي النظام الداخلي للعملاء الاجتماعيين الغير المؤهلين، يجمع كل العملاء ويشمل أيضا قدامى مساعدات الأمهات اللواتي يأتين للعمل في المؤسسة، أو الحاصلات على شهادة كفاءة مهنية للطفولة الصغرى(4) عندما يعملن في مؤسسات استقبال غير Maternelle.

6. وكيل أو عميل متحصل على CAP طفولة صغرى:.Agent titulaire d'un CAP petite enfance

يوظف أساسا كعميل خدمة في مدرسة الأمهات Ecole maternelle تكوينه يتوقع إمكانية اختياره في أي مؤسسة تتبع الطفولة الصغرى، في حضانة تعليم تحضيري، في مراكز العطل، في بيت الطفل أو بيته الخاص أي "حر أو حضانة عائلية في إطار الترتيبات الشرعية"(5).

الهوامش:

1- حسب ما وضحه

Neydard, G « un changement de dénomination officielle symbolise cette évolution, le passage de lien de garde à lieux d'accueil, en 1982 ». Savoir et normes sociales en matière de petite enfance ». Recherche et perspectives N° 57/58. P 7.

2- مؤسسات الإيواء : كانت دور الحضانة عبارة عن مؤسسات مخصصة لإيواء أطفال الطبقة المحرومة إبان الثورة الصناعية في القرن 19 حيث وصل عدد الأطفال فيها إلى 100 طفل و في بعض الأحيان يفوق ذلك في المكان الواحد، وأول ردة فعل ضد بشاعة هذه المؤسسات عملت على تحويلها إلى أماكن تدريس أولي.

3- Protection Maternelle et Infantile.حماية الأمومة و الطفولة

4- Certificat d'aptitude professionnelle شهادة الكفاءة المهنية

5- In CAP petite enfance , ministère de l'éducation nationale, édition septembre 1994, p 22

المراجع:

1-Cohen.S. de la crèche à l'école . édition Nathan. Paris, 1995.
2-Deland Sheer, Viviane, L'éducation et formation , 1ere édition, presse universitaire de France, Paris , Août1995.
3-Pernoud, Laurence, J'élève mon enfant , édition Horay. Paris 1965.
4-Lazzo , Bianka, L'école maternelle à 2 ans, oui ou non, édition Stock , Paris 1984.
5-Cahier du gedisst. Publication de l'IRESCOP.Paris, édition L'Armattan, (IN).
6-Cristofari Marie France et Miranda, A. La socialisation d'un rapport intime à caractère privé. Lesmétiers de petite enfance .
7-Cahier du Gredisst. N°22, l'Harmattan, 1988 n° consacrés à « La petite enfance pratique et politique »
8-Recherche et prévision, (IN) publication trimestrielle de la C.N.A.F (Caisse Nationale des Allocation Familiales), 32 avenue de la Sibelle 75695. Paris.
9- Petite enfance, norme et socialisation, N° 57-58- septembre 1999.
10- Enfance vie familiale et vie professionnelle, N°64 juin 2001.

الانتحار في الجزائر: محاولة تحديد المسؤوليات

د. طيبي غماري
أستاذ مساعد مكلف بالدروس بقسم علم الاجتماع،
معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية،
المركز الجامعي مصطفى اسطمبولي، معسكر

المقدمة:

صُدمت الأسرة الجامعية لولاية معسكر في نهاية سنة 2004 بحادث انتحار طالبة من قسم اللغة الإنجليزية. رغم مأساوية هذا الحادث، كان بإمكانه أن يبقى حادثا عابرا، لكن التناول الإعلامي الغير مهني والغير موضوعي جعل منه قضية جنائية، مع العلم أن الانتحار حادث معزول لا يتحمل مسئوليته إلا صاحبه، ولا تترتب عنه أية مسئولية جنائية لأي أحد في كل الأعراف والقوانين.

يتمثل الفاعلون الأساسين لهذا التناول الإعلامي المضلل في: عائلة الطالبة المنتحرة، والتي يمكن تفهم تصرفها، باعتباره رد فعل لعائلة فجعت في ابنتها بطريقة غير مقبولة اجتماعيا، لأن الانتحار في المجتمع الجزائري يعتبر واحدا من الطابوهات التي تقيد المخيال الاجتماعي؛ الفاعل الثاني، يتمثل في طالب لا نعلم لحد الآن الدوافع الحقيقية التي دفعت به إلى مثل هذا التصرف، ويمكن أن نفسره برغبة الظهور والشهرة ولو على حساب آلام الآخرين؛ أما الفاعل الثالث فيتمثل في مراسلين أحدهما لجريدة معربة والآخر لجريدة مفرنسة، يعتبران فاعلين ومساهمين في التضليل الإعلامي، لأنهما وبدون تكليف نفسيهما عناء الاستماع إلى الطرف الآخر، والتحقق من الحادث، راحا يؤسسان لأسطورة جديدة حول الانتحار، يمكن تسميتها بـ « الانتحار الجنائي ».

يتمثل العنصر الأول لهذه الأسطورة، في تحميل إطار إداري مكلف بتسيير أحد أقسام المركز الجامعي، لمسئولية انتحار الطالبة، لأنه وبطلب من أستاذة تعدت عليها الطالبة المعنية كلاميا، أحالها على المجلس التأديبي رفقة مجموعة أخرى من الطلبة، وحكم المجلس بحضور كامل أعضائه من أساتذة وممثلي الطلبة، وفق القانون المعمول به، بإقصاء كل الطلبة المعنيين لمدة شهرين، وهذا ما تشهد عليه التقارير والمحاضر المتعلقة بهذه القضية. كل هذا « حتى يفرض عامل الانضباط والجدية » في القسم الذي يسهر على تسييره، على حد تعبير الطالب الذي قدم شهادته والصحفيين الذين كتبا المقال، تلاحظون معي كيف أن الجدية والانضباط يتحولان، عندما تتحالف النوايا المبيتة مع اللامهنية الإعلامية إلى تهمة، والهدف النهائي هو محاولة تشويه الحقيقة لنصنع منها أسطورة، حتى وإن كانت هذه الأسطورة ستؤدي إلى تدمير جسدي أو رمزي لأشخاص آخرين.

أما العنصر الثاني لهذه الأسطورة، فيتمثل في « القطرة التي أفاضت الكأس »: لقد اعتبر كل من الطالب والصحفيين، أن المجلس التأديبي الذي أحيلت عليه الطالبة، هو القطرة التي أفاضت كأس المشاكل التي كانت تتخبط فيه الطالبة، وعليه يجب محاسبة وحتى محاكمة

مصدر هذه القطرة الأخيرة على حد قولهما، هذا ما قيل بلسان المقال، أما لسان الحال، فيقول أنه يجب أن نجد شخصا ما نحمله المسئولية حتى لا تشعر مصادر باقي القطرات بالمسؤولية. إذا أردنا التشبيه، يمكننا القول أنه لو تعرض شخص ما لمائة رصاصة في كامل جسده من مائة مصدر، وبقي فيه نفس واحد، ثم مر عليه الشخص رقم مائة وواحد، وبدون أن يعلم بحاله قام بإصدار ضجيج أفزعه، فلفض الشخص المصاب نَفَسَه الأخير، في هذه الحالة فإن كامل المسؤولية تقع على عاتق الشخص رقم مائة وواحد. إن هذا المنطق وهذه الأسطورة لا يصدقها إلا الذي في قلبه مرض.

ماذا كانت النتائج الأولية لمثل هذا التناول الإعلامي المضلل؟ عندما نكون في مجتمع تغلب عليه الأمية بجميع أنواعها يكون من السهل جدا الإيمان بالأساطير، إذ أن عددا كبيرا من الناس صدق مغالطة الصحف. وكانت نتيجة تصديق هذه المغالطة تسهيل أسباب الانتحار في مخيال الناس، خاصة الشباب الذي لديه القابلية للانتحار، لأنه أُعْطِي مبررا مجانيا يقنعه بأن المشاكل الإدارية أو الدراسية يمكن أن تكون سببا مقنعا لانتحار يتفهمه المجتمع بسهولة.

كمؤشر على هذه النتيجة هناك حادثتين: الحادثة الأولى، أسبوع بعد نشر المقالات المتعلقة بحادث الانتحار، اتصلت بي طالبة من القسم الذي أعمل به (قسم علم الاجتماع)، تحذرني من سلوك زميلة لها كان لها مشكل جد عادي مع أحد أساتذتها، تؤكد في هذا التحذير، أن زميلتها قد حاولت الانتحار عدة مرات لأتفه الأسباب ولذا يجب معاملتها معاملة خاصة إذا أردنا أن لا يتكرر ما حدث في معهد اللغة الإنجليزية؛ الحادثة الثانية، أيام قليلة بعد الحملة الإعلامية التي تبعت عملية الانتحار، نقرأ في الجرائد محاولة انتحار جماعية في جامعة سيدي بلعباس. أبطالها مجموعة طلبة يطالبون بإلغاء حكم قضائي صدر في حقهم، علما أنه حكم قضائي لا دور للجامعة فيه ولا يملك السلطة على إلغائه إلا القاضي الأول للجمهورية.

إن المسؤولية الأولى على هذه الحالة تتحملها مغامرة إعلامية غير محسوبة العواقب وغير مهنية، تولدت عن التحالف بين جهتين: جهة تبحث عن إثبات وجودها في الحرم الجامعي ولو بالتشهير المجاني؛ وجهة تبحث عن السبق الإعلامي والشهرة ولو باختلاق الأساطير التي لا أساس لها، وعلى حساب أخلاقيات مهنة الصحافة.

نتيجة كل ما سبق ارتأيت أن أقوم بمحاولة التفكير حول مسألة الانتحار في الجزائر عموما، وولاية معسكر خصوصا. إيمانا مني أن مشكلة الانتحار تمثل ظاهرة خطيرة، تبقى أسبابها وأبعادها أعمق من التفاهات التي كتبت على صفحات الجرائد، والتي أضرت أكثر مما نفعت. وعليه سأحاول أن أشير بكل موضوعية للجهات المسؤولة عن هذه الظاهرة، آملا أن يساعد تحديد المسؤوليات على فتح نقاش جاد وعلمي حول الانتحار، بدل السقوط في فخ التهم

والتهم المضادة التي لا تهدف في نهاية المطاف إلا إلى تمييع المسؤوليات وبالتالي تضخيم ظاهرة الانتحار عوض تحجيمها.

تبقى المسؤولية عن الانتحار، في نظري، وبالإضافة إلى المسؤولية الفردية، مسؤولية مشتركة تتحملها عدة جهات، سأختصرها فيما يلي: 1. مسؤولية الاختصاصيين؛ 2. مسؤولية المجتمع ممثلا في الدولة؛ 3. مسؤولية الخطاب الديني؛ 4. مسؤولية الأسرة.

1ـ مسؤولية الاختصاصيين:

أقصد بالمختصين، كل الممارسين الذين من المفروض أن يتكفلوا بهذه الظاهرة، فرديا وجماعيا، بحيث يساهموا في فهمها، وبالتالي معالجتها. وأعني بهم: الأطباء وعلماء النفس وعلماء الاجتماع وعلماء النفس الاجتماعيين وعلماء الدين والصحفيين الشرفاء والمحترفين. لأن القاعدة العامة التي أومن بها هي، انه عندما يتنازل المختصون، من أي نوع، عن أداء المهام الواجبة عليهم مهنيا أو أخلاقيا، سيفسح المجال للمغامرين لممارسة جنونهم وحماقاتهم وحتى حقدهم. فعندما يغيب الأطباء يحضر الدجالون، وعندا يغيب علماء النفس وعلماء الاجتماع يحضر السحرة والشمانات الجدد، وعندما يغيب علماء الدين يحضر المشعوذون، وعندما يغيب الصحافيون يحضر المشوشون.

من هذا الباب يمكن القول أن أثر الاختصاصيين على هذه الظاهرة هو شبه غائب، الأمر الذي حول الانتحار إلى ظاهرة طابوا يستحيل الحديث عنها بشكل علني ومعلن، رغم أن الحوار والنقاش عن وحول الانتحار هو أقرب السبل للوصول إلى علاج مؤقت أو نهائي لهذه الظاهرة.

يتحمل المسؤولية الكبرى في هذا المجال المختصون في علم النفس وعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، لأنهم ولحد الآن ورغم خطورة ومستويات تطور الظاهرة لم يتحركوا للقيام بدراسات ميدانية عميقة لفهمها ومحاولة تقديم العلاج المناسب لها، وتبقى الأعمال المقدمة في هذا المجال مجرد اجترار نظري لدراسات تمت على مجتمعات تختلف عن مجتمعنا من حيث الجوهر والمضمون. بالنسبة لولاية معسكر تجدر الإشارة إلى الدراسة التي قامت بها لجنة مشتركة مكونة من طبيب وأخصائية نفسية وأخصائية اجتماعية، فرغم الجهد المبذول في جمع الإحصاءات، توقفت هذه الدراسة عند بعض الأسباب السطحية في تصوري، والتي لا يمكنها أن تفسر الظاهرة من ناحيتها الاجتماعية على وجه الخصوص، لكنها أي الدراسة سمحت بتكوين قاعدة بيانات يمكن الانطلاق منها لتحليل الظاهرة. لهذا سأعتمد عليها كثيرا فيما يتعلق بتحليل ظاهرة الانتحار في ولاية معسكر.

من جهتهم يتحمل المختصون في مجال الإعلام والاتصال مسؤولية كبيرة، خاصة عندما يتعاملون مع محاولات وحوادث الانتحار كأية مادة إعلامية مثيرة يمكن أن تحقق الرواج لمنتوجهم. يتفق الباحثون في مختلف التخصصات على أن الانتحار ليس معديا بالمعنى الطبي

للمصطلح. لكنه يمكن أن يصبح معديا بفعل المعالجة الإعلامية، التي تشجع على التقليد، أو إعادة إنتاج الحادث الذي تمت تغطيته إعلاميا، خاصة إذا كان المنتحر شخصية مشهورة أو يحتل مركزا اجتماعيا مرموقا. فعلى سبيل المثال لا الحصر، أثبتت دراسة علمية تمت في كندا، أن التغطية الإعلامية لحادثة انتحار صحفي كندي مشهور في سنة 1999، كانت العامل المحدد الأول والأساسي لـ50 حالة انتحار أخرى خلال الشهر الذي تبع الحادث والتغطية الإعلامية، الأمر الذي دفع بوزير الصحة آنذاك إلى مطالبة مجلس الإعلام في هذا البلد إلى تقنين وتنظيم الأعلام الخاص بالانتحار، أي فرض رقابة صارمة على التغطية الإعلامية لمثل هذه الحوادث .(Radio Canada. 2005)

فالتغطية الإعلامية لمحاولة أو حادث الانتحار، لا تقدم مجرد خبر للاستهلاك، بل إنها تقدم بالتوازي مع ذلك، الدليل القاطع على أن الانتحار هو الحل لدوامة المشاكل التي يعيشها الأشخاص الذين يعانون من مشاكل نفسية واجتماعية معقدة؛ كما تقدم الأسباب التي دفعت بالضحية إلى هذا الفعل، وفي بعض الأحيان لا تقدم إلا أسبابا سطحية وساذجة يمكن تصديقها بسهولة، والتي يمكن أن تتشابه مع أسباب العديد من الأشخاص الذين لديهم القابلية للانتحار؛ وأخيرا، وهذا هو الأخطر، تقدم وتشرح طريقة استعمال فعل الانتحار، وهذا كل ما ينتظره الأشخاص الذين يكونون في وضعية نفسية هشة، أي الذين لديهم مشروع انتحار جاهز ولا تنقصه إلا طريقة التجسيد. كمثال يجسد هذا التصور نأخذ خبر انتحار أوردته إحدى الجرائد الوطنية، لقد تعمدت إيراد هذا النص بصيغته الأصلية دون ترجمة ودون تصرف حتى أبين الآثار الخطيرة لمثل هذا التناول، كما فضلت إغفال اسم المادة الكيماوية المستعملة حتى لا أكرر الخطأ الفادح الذي قام به هذا المراسل الصحفي، يقول النص:

« Naâma/ Suicide par XXXXXXXX(Nom du produit chimique utilisé)

La wilaya de Naâma vient d'enregistrer cette semaine le Neuvième suicide par XXXXXXX، plus connue sous le nom de XXXXXXXX (La nomination populaire du produit).

En effet، un vétérinaire âgé d'une quarantaine d'année et père de 5 enfants، exerçant à Ain Benkhlil، situé à 45 km de Naâma، vient de se donner la mort، en avalant cette matière. Vendue chez les herboriste à raison de 10 DA، La XXXXXXX qui est utilisé généralement dans le traitement des XXXXXX، s'est avérée être un terrible poison. Une fois avalée، Nous explique-t-on، elle a des propriétés de destruction terrible sur le corps humaine puisqu'elle attaque les reins، le cœur et le cerveau. D'après nos renseignements، La XXXXXXXest peu connue dans le milieu médical. Ses toxiques n'ont pas d'antidote، ce qui veut dire que la victime y passera، à coups sur. Neuf suicides par ce produit، est un nombre trop effarent pour ne pas attirer l'intention (attention) des pouvoirs public sur la libre commercialisation de cette matière.

XXXXXXX15/02/03 »

يمكننا أن نجزأ هذا النص الإعلامي إلى عدة مستويات:

المستوى الإعلامي: والذي أورد فيه المراسل خبر عملية الانتحار بكل تفاصيلها من خلال وصف الحادث والمكان والضحية.

المستوى الإشهاري: حيث قدم فيه المراسل خدمة إشهارية مجانية لعملية الانتحار في حد ذاتها فالضحية شخص بالغ ومثقف وأب لعائلة وصاحب مهنة مرموقة باعتباره يمارس البيطرة في منطقة رعوية، أي أنه قد حقق وضعية ومركزا اجتماعيا يحسد عليهما، ورغم ذلك انتحر.

والأخطر من كل ما سبق، الإشهار المجاني والمغري للمادة الكيماوية المستعملة، حيث قدم اسمها العلمي والشعبي وسعرها الزهيد ومكان بيعها، الذي هو في متناول الجميع والغرض الأصلي الذي تستعمل له وكيفية استعمالها للانتحار وخصائصها الانتحارية الفتاكة والأعضاء التي تفتك بها، باختصار إن الطريقة التي عرض بها المراسل هذه المادة القاتلة لا تستعمل حتى في عرض الأدوية المفيدة للجسم.

المستوى التشهيري: وقام فيه المراسل بالتشهير بالسلطات العمومية التي لم تتحرك أمام هذه الظاهرة، بطبيعة الحال إن الهدف الحقيقي من هذه الملاحظة الأخيرة التي قام بها المراسل، هو إعطاء شرعية إعلامية لنصه، انطلاقا من مبدأ: أن كل نقد للسلطات العمومية يعني مادة إعلامية صادقة، ولكن الهدف الموازي لكل هذا هو أن الإحصائيات التي قدمها ليست إلا إشهارا جديدا للفعالية العملية للمادة الكيماوية المستعملة.

في هذه الحالة يكون على الدولة تحمل مسؤولياتها، إما بتحسيس الإعلاميين بضرورة التزام المهنية في التعامل مع هذا الموضوع، أو إن استدعى الأمر، منع التغطية الإعلامية لهذه الحوادث، علما أن هذا المنع لا يتعارض مع الديمقراطية ولا مع حرية الإعلام ولا مع حقوق الإنسان، لأنه منع يساهم في الحفاظ على أحد أقدس حقوق الإنسان، أي الحق في الحياة. كما يجسد هذا المنع أحد أهم أخلاقيات مهنة الصحافة، أي خدمة المواطنين لا مساعدتهم على تدمير أنفسهم.

2ـ مسؤولية الدولة:

يربط دوركايم الانتحار بحالة المجتمع، وعليه يضع تصنيفا لأنواع الانتحار يتماشى مع الحالات التي يمكن أن يوجد عليها المجتمع:

ـ الانتحار الأناني Egoïste: ينتج عن ضعف الاندماج في بعض المجتمعات. وهي المجتمعات التي تكون غير قادرة على خلق الظروف التي تسمح لأفرادها بالتكيف مع معاييرها وقيمها واتجاهاتها. حيث أن « هذا النوع من الانتحار يستحق التسمية التي أعطيناها له، فالأنانية ليست مجرد عامل ثانوي، بل إنها العامل الأساسي. فإذا تلاشت الرابطة التي تشد الإنسان للحياة فهذا لأن الرابطة التي تشده للمجتمع قد تلاشت بالفعل، أما بالنسبة لحوادث الوجود الفردي التي تبدوا كعوامل تسببت بشكل مباشر في الانتحار، والتي تبدوا لنا كعوامل محددة له، لا تعدوا في الواقع أن تكون مجرد أسباب ظرفية، فإذا استسلم الفرد نتيجة أية صدمة للظروف، فهذا لأن الحالة التي يوجد عليها المجتمع جعلت منه فريسة جاهزة للانتحار »(DURKHEIM E. 1897.73)

يقصد دوركايم من وراء هذا التقرير أن المجتمعات التي تترك هامشا كبيرا من الحرية لأفرادها، بحيث يكون الطابع الفرداني غالبا على الطابع الجماعي، تعمل بطريقة غير مباشرة على قطع الصلة بينها وبين أفرادها، بشكل يولد لديهم القابلية على قطع الصلة بينهم وبين الحياة.

ـ الانتحار الغيري Altruiste: يحدث في المجتمعات ذات الاندماج الاجتماعي القوي جدا، قال « المبالغة في التفردن تؤدي الانتحار، كما أن ضعف التفردن يؤدي إلى نفس الآثار، لأنه عندما يكون الإنسان مفصولا عن المجتمع، فإنه يقتل نفسه بسهولة، ويقتل نفسه أيضا عندا يكون مندمجا بشكل قوي جدا » (DURKHEIM E. 1897.75). لأن الاندماج القوي يعني المكانة الجيدة وسط الجماعة، وعليه تقتضي هذه المسؤولية أن يكون الفرد على استعداد مستمر للوفاء بمقتضيات المركز الذي يحتله، فعندما يشعر، بسبب العجز أو المرض أو التقدم في السن، بأنه لم يعد قادرا على مواصلة تأمين صورة جيدة لوجوده وسط الجماعة التي ينتمي إليها، نجده يفضل أن يضع حدا لهذه الحياة، لأنها لم تعد تقدم له نفس التقدير والاعتراف.

أو كما يقول دوركايم، « عندما يقتل الإنسان نفسه، فهذا لا يعني أنه يدعي الحق في ذلك، بل، وهذا ما يختلف كلية، لأنه يرى في ذلك واجبا. فعندما يخل بهذه المسؤولية، سيعاقب بالفضيحة، وأيضا، وهذا ما يحدث غالبا، بالعقوبات الدينية. بدون شك، عندما يتكلمون لنا عن الشيوخ الذين يقتلون أنفسهم، نعتقد للوهلة الأولى أن السبب يعود إلى التعب من الحياة، أو إلى المعانات اليومية في هذا السن. ولكن إذا كان لهذه الانتحارات أسبابا أخرى، إذا كان الفرد يقتل نفسه فقط لأنه يريد أن يضع حدا لهذه الحياة التي لم تعد تطاق، قد لا يكون مضطرا لفعل ذلك، ... في حين رأينا أنه إذا استمر في الحياة، فإن التقدير والاعتراف العام به سيتناقص: في هذه الحالة سيحرم من شرف الطقوس الجنائزية، وهنا يتوقع أن تنتظره حياة مرعبة بعد القبر، إذن فالمجتمع يضغط عليه حتى يدفعه إلى تحطيم نفسه »(DURKHEIM E. 1897.77)

ـ الانتحار اللانظامي Anomique: يحدث في المجتمعات المتميزة بتحولات اجتماعية سريعة، بحيث تكون القواعد المنظمة للمجتمع غير كافية بالنسبة للأفراد. فالتحولات والتغيرات تحدث بسرعة تخلق لدى الفرد شكا في قدراته على مسايرة المتطلبات الجديدة للاندماج في الأطر المرجعية للمجتمع. فالأفراد حسب دوركايم يخضعون لقوة توجيه المجتمع والتي يعتبرها قوة أكبر من قوة الفرد لدرجة أنه يشعر بها. إلا أن المجتمع ونتيجة الاضطرابات التي تسببها « الأزمات المؤلمة أو التغيرات الإيجابية لكن المفاجئة، يفقد هذه الوظيفة التوجيهية، وهذا ما يؤدي إلى ارتفاع منحنى الانتحار... » (DURKHEIM E. 1897.103).

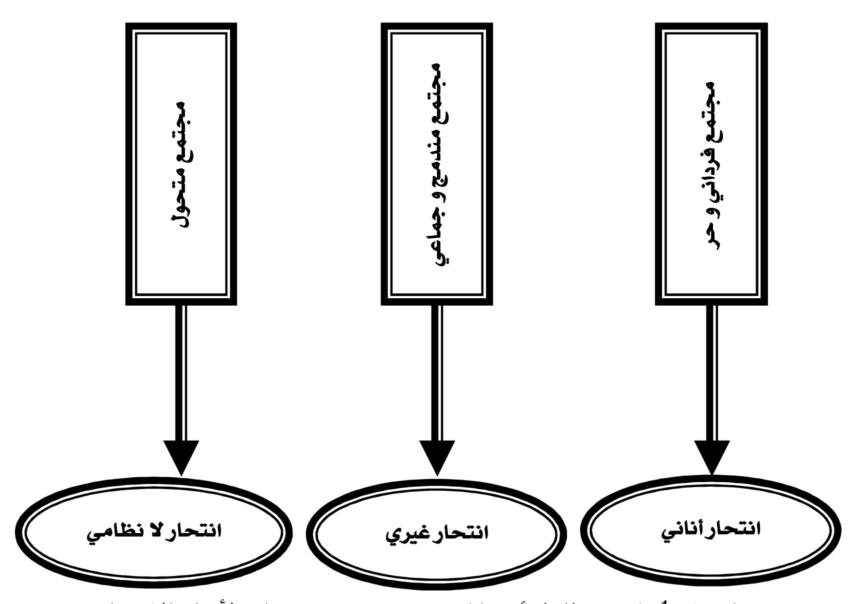
وبالفعل ففي حالة « الكوارث الاقتصادية، يحدث نوع من إعادة الترتيب الذي يقذف، بشكل مفاجئ، بعض الأفراد إلى وضعيات أدنى من الوضعيات التي عاشوها من قبل، ومن هنا يكونون مطالبين بتخفيض احتياجاتهم، وبإنقاص حاجاتهم، ...أي أنهم مطالبون بإعادة تربيتهم الأخلاقية بشكل كامل، ولأن المجتمع غير قادر على إرغامهم على الإذعان لحياتهم الجديدة، ينتج عن كل هذا أنهم لا يتمكنون من التكيف مع الظرف الجديد، ومن هنا تبدأ معانات من حياة محرومة حتى قبل أن يجربوها »(DURKHEIM E. 1897.103- 104)

يمكننا أن نستنتج من خلال هذا التصنيف أنه:

- عندما يتيح المجتمع لأفراده قدرا واسعا من الحرية، بحيث يغلب الطابع الفردي على الجماعي، فإنه يوفر بالتوازي مع ذلك الظروف الملائمة لحدوث الانتحار الأناني؛

- وعندما يكون المجتمع مقننا بشكل صارم بحيث يكون هناك أسبقية للجماعي على الفردي، فإنه يوفر الظروف الملائمة للانتحار الغيري؛

- وعندما يكون المجتمع عرضة لتحولات كبيرة وعميقة، أو حالات لا استقرار طويلة، فإنه يوفر الظروف للانتحار اللانظامي. (انظر الشكل رقم 1)



شكل رقم 1 يلخص ثلاثة أصناف من تصنيف دوركايم لأنواع الانتحار

عندما نحاول فهم الانتحار في الجزائر على ضوء هذا الطرح، يمكننا تقديم الافتراض التالي: إن المجتمع الجزائري يجسد الحالات الاجتماعية الثلاثة التي تكلم عنها دوركايم، وعليه نحن أمام انتحار متعدد الأبعاد بالنسبة للمجتمع الجزائري.

لقد سعت الدولة الجزائرية منذ الاستقلال إلى تطوير وتنمية المجتمع الجزائري وإدماجه في المجتمع الدولي، حيث عملت على تشجيع مسار التحديث، من خلال تبني مشاريع تنموية مختلفة وإحداث تعديلات وإصلاحات على المنظومة التربوية والقانونية والسياسية، ولما كانت هذه المشاريع وهذه المنظومات، حاملة لأبعاد ثقافية خاصة، تسعى إلى تكوين الإنسان الجزائري الحديث، يمكننا القول أن هذا المسعى وبالتعاون مع التطور الإعلامي الرهيب، أدى إلى ظهور إنسان جزائري متشبع إلى حد ما بالقيم الحداثية على مستوى الشكل على الأقل.

من جهة ثانية وبهدف تسيير حالة السلم الاجتماعي بأقل الأضرار، عملت نفس الدولة وفي نفس الفترة تقريبا وبالنسبة لنفس المجتمع، على تشجيع انتشار إسلام تقليدي وشعبي، مؤسس على الممارسة الدينية فقط، ويميل أكثر إلى الانغلاق ولا يشجع على التفتح والحوار.

أنتجت هذه الاستراتيجية مجتمعا غير منسجم، ويعاني من اختلالات بنيوية، بحيث أصبحنا أمام مجتمع يشجع على التفردن والعلاقات الاجتماعية الفردانية المبنية على المنفعة والمصلحة، وفي نفس الوقت يشجع على الوجود الجماعي الطائفي المبني على القرابات الدموية والدينية، أي كيان يسير بسرعتين متناقضتين في الاتجاه، ومتساويتين في القوة: سرعة تشده إلى الخلف وسرعة تدفعه إلى الأمام. عندما نتكلم فيزيائيا على مثل هذه الحالة، ستكون نتيجة الجسم المنجذب بين هاتين السرعتين ومهما كانت شدة مقاومته الانشطار إلى نصفين. بالنسبة للظاهرة الإنسانية، وعندا يكون الإنسان في حالة تجاذب بين سرعتين متناقضتين في الاتجاه ومتساويتين في القوة، فهذا يعني أنه يعيش حالة ضغط شديد. يجسد هذا التصوير الكاريكاتوري بكل دقة صورة الإنسان الجزائري (المذكر والمؤنث)، الذي يعيش حالة ضغط قوية مصدرها، قوة تشده إلى الماضي وقوة ثانية تشده إلى المستقبل في نفس الوقت.

فمن جهة الشكل، نجد أن المجتمع حداثي: حيث تبرز أهم مظاهر الحداثة في المظاهر الشكلية: الهاتف النقال، نوعية اللباس، إمكانية الدخول إلى الجامعة ومواصلة الدراسة إلى أبعد مدة ممكنة بالنسبة للذكر والأنثى، تنظيم الحياة الاقتصادية وفق التصورات العصرية كالبنك والتأمينات، حرية المرأة بالنسبة لممارسة الفعل السياسي كفاعلة أو كمنفعلة وحرية الخروج سواء للعمل أو بدون عمل، وسائل الإعلام وما تعرضه من برامج عالمية تصب في قالب العصرنة والتحديث، السيارة، حرية السفر والتنقل عبر الدول...الخ

ومن جهة الجوهر، نجد أن المجتمع تقليدي ومحافظ، حيث تبرز أهم مظاهر المحافظة في المظاهر الجوهرية: عدم بناء علاقات بين الجنسين خارج إطار ما هو مسموح به شرعا، الالتزام بالنصوص الشرعية في التعاملات الاقتصادية، ضرورة تبعية المرأة للرجل وسمو الرجل على المرأة.

لقد كانت نتيجة هذا التلفيق، بين مكونتين لا يمكنهما أن تتواجدا معا في نفس الوقت والمكان، بروز مجتمع غير منسجم، عندما نطبقه على تصورات الناس وكيف أنهم يتفاعلون مع التناقضات التي يعيشونها يوميا نجد أن:

البالغين: وعند مقارنة الماضي التقليدي مع الحاضر والمستقبل السائر نظريا نحو التحديث، يشعرون بالحنين إلى الماضي وعدم تقبل أبناء الجيل الحالي، وبسبب اكتمال عوامل النمو النفسي والاجتماعي أصبح هذا الجيل قويا بما فيه الكفاية وهو محصن نسبيا ضد الانتحار ويميل أكثر إلى صراع الأجيال، ومحاولة فرض تصوراته التقليدية على تصورات الشباب الحداثية، أي فرض الجوهر التقليدي على الشكل الحداثي للمجتمع الجزائري.

المراهقون والأطفال: وبحكم وجودهم في أكثر مراحل التنشئة الاجتماعية تعقدا، فهم يعيشون تناقضا وجدانيا، بين الرغبة في الانتماء إلى نموذج تقدمه الأسرة والمجتمع ونموذج تقدمه لهم المدرسة ووسائل الإعلام المحلية والدولية، يتزامن هذا التناقض الوجداني مع عدم اكتمال مراحل النمو النفسي والاجتماعي، وأمام الضغوطات الناتجة عن صراع الأجيال، يصبحون أكثر هشاشة وضعفا وبذلك هم أكثر ميلا إلى الانحراف وإلى العدوانية الخارجية والداخلية ومن بين هذه العدوانيات نجد الانتحار.

الفتاة: يعتبر وضع الفتاة أكثر تعقيدا، إذ يسمح لها بمشاهدة القنوات العربية الأجنبية بكل ما تعرضه من برامج تدعوا إلى التفتح والحرية، ويسمح لها بتقليد نجوم هذه القنوات من حيث اللباس والكلام، ويسمح لها بالتعلم، يسمح لها بالدخول إلى الجامعة والاختلاط مع الذكور والإناث من كل المستويات والاتجاهات

مقابل كل هذا تمنع من تكوين علاقات مع الجنس الآخر رغم الاغراءات التي تتابع أمامها بشكل مستمر. وتمنع من التفكير في اختيار مستقبلها كالزواج والعمل. ومقابل كل هذه الممنوعات على الفتاة، نجد قائمة من المسموحات من نفس الجنس بالنسبة للذكر. إذا هناك شبكة معقدة جدا من المسموحات والممنوعات.

تعتبر هذه الشبكة معقدة وخطيرة على تمثلات وتصورات الفتاة، لأن هناك تمييزا بين الذكر والأنثى، أي الكيل بمكيالين، ولأن خط التماس بين الممنوع والمسموح به بالنسبة للفتاة يكاد يكون غير مرئي، بحيث أن القيام بأحد المسموحات يستدعي بالضرورة القيام بأحد الممنوعات، على سبيل المثال، إن السماح للفتاة بمواصلة التعليم في الجامعة وهو أمر مسموح به، يعني وبنسبة تفوق أكثر من 70% التعرف على أشخاص من الجنس الآخر وبالتالي إمكانية الوقوع في علاقة غرامية معه وهو أمر ممنوع على الفتاة ومباح بالنسبة للذكر، كيف يمكن أن تعيش الفتاة مثل هذه الوضعية؟

يمكن أن نفترض ثلاثة احتمالات لردود الأفعال اتجاه هذه الوضعية:

1. التحدي والمقاومة: ويكون عند الفتاة القوية نفسيا والتي تحاول أن تفرض تصورها للأشياء وتغير تصور العائلة والمجتمع، ستربح حريتها وتخسر احترام الأسرة والمجتمع، بسبب عدم وجود حوار بناء بين مختلف مكونات الأسرة والمجتمع .

2. التحايل: عند الفتاة ذات القدرات النفسية المتوسطة التي تسمح لها بالتحدي، ولكن بدون المواجهة، بحيث تفعل ما تريد خفية وبدون علم أحد، وهذا لا يعني أنها قضت على التناقض الوجداني الذي تعيشه، بل إنها تضيف له نوعا من الشعور بالذنب اتجاه أسرتها وعائلتها.

3. الانعزال: عند الفتاة الضعيفة نفسيا والتي لا تستطيع تحمل هذا التناقض الوجداني وبالتالي فهي غير قادرة على الانسجام لا مع الشكل الحداثي ولا مع الروح التقليدية والمحَافِظَة

للمجتمع، أي أنها لا تعرف كيف تفعل وتمتنع عن أشياء تظهر على أنها متشابهة، وبالتالي تبدوا للفتاة متلازمة بالضرورة، والنتيجة في أحسن الأحوال الانطواء وفي أسوئها العدوانية الداخلية أي الانتحار.

من جهة ثانية، وفي إطار نفس المسعى لتحديث المجتمع الجزائري، باشرت الدولة الجزائرية بعد الاستقلال وإلى يومنا هذا مشروعا تنمويا، كانت تهدف من ورائه إلى خلق الإنسان الجديد والانتقال من النظام الطائفي إلى النظام الاجتماعي، فالإقلاع للخروج من التنظيم الاجتماعي القديم حدث، لكن الوصول إلى التنظيم الاجتماعي الجديد أي الإنسان الحديث أو الجديد لم يحدث بعد. وأصبحت الجزائر تعيش في حالة انتقالية مزمنة Etat transitoire chronique، شبيهة بحالة الغيبوبة: فإذا كانت حالة الغيبوبة تعني أن الإنسان هو بين الحياة والموت، فإن الحالة الانتقالية المزمنة تعني أن الإنسان الجزائري هو بين الإنسان الحديث والإنسان التقليدي، علما أنه لم يعد إنسانا تقليديا ولم يصبح بعد إنسانا حديثا.

كل هذا يعني عدم وجود انسجام في بنيات المجتمع، وهذا ما يجعل من الحالة الانتقالية المكان المفضل لظاهرة الانتحار. فالدراسات الإحصائية التي تمت في العديد من المجتمعات أثبتت أن المراحل الانتقالية تشهد دائما ارتفاعا في حالات الانتحار لدرجة تصنيفه في بعض الحالات ضمن الحالات الوبائية، من هنا تتحمل الدولة مسؤولية ارتفاع نسبة الانتحار لأن تتابع حالات الفشل في المجال التنموي أدام المرحلة الانتقالية، أي أن الفشل في التنمية وفي تحديث المجتمع لم يقضي على المقومات الاقتصادية للبلاد فحسب، بل إنه أصبح يهدد المقومات البشرية أيضا، ومن هنا وجب على الدولة التحرك لإنهاء الحالة الانتقالية المزمنة إذا أرادت القضاء على الاختلالات التي يعيشها المجتمع الجزائري.

من جهة ثالثة وفي إطار نفس المنظور، أي محاولة تحديث المجتمع، تم القضاء على بعض البنيات التي كانت تمارس دورا فعالا في المجتمع، فانتشار التكنولوجيات الحديثة للإعلام والاتصال كالتلفزيون الرقمي وتفتيت الأسرة، وتحويلها إلى أسرة نووية، قضى على دور الجدة، التي كانت بمثابة المنظم للعلاقات بين الأب وأطفاله وبين الذكور والإناث. فبالموازاة مع هذا النقص كان من المفروض أن تُنْشِأ الدولة مؤسسات حديثة بديلة تقوم مقام البنيات التي تم القضاء عليها، كتشجيع انتشار خلايا الدعم النفسي، التي يمكن أن تساعد الشباب خصوصا على تجاوز التناقضات الوجدانية التي يعيشونها، سواء بفعل الحالة الانتقالية المزمنة، أو بفعل الاختلالات البنيوية للمجتمع، ولأن لا شيء من هذا حدث تتحمل الدولة مسؤولية انتشار ظاهرة الانتحار في المجتمع.

بالنسبة لولاية معسكر، يمكن القول أنه ينطبق عليها الشكل التحليلي الوطني، أي أن أسباب الانتحار ترتبط بالإختلالات التي تميز المجتمع الجزائري عامة، سواء بسبب عد انسجام

بنياته أو بسبب الحالة الانتقالية المزمنة أو بسبب عدم خلق مؤسسات بديلة تعوض تلك التي اندثرت بسبب محاولات التحديث الذي لم يتم. إضافة إلى هذا التحليل الذي تشترك فيه الولاية مع باقي ولايات الوطن، نجد أن هناك خصوصية تميز الولاية عن عدد كبير من الولايات. وتتمثل هذه الخصوصية في عملية انفتاح المجتمع المعسكري، والذي ضل محافظا بسبب عدم توفر العوامل التي تضطره إلى الانفتاح.

تتمثل أهم هذه العوامل في عملية التصنيع، والتي ساهمت في العديد من الولايات المجاورة في انفتاح المجتمعات المحلية، مثال ذلك ولاية سيدي بلعباس وولاية وهران، المعروف أن هذه الولايات استفادت من مناطق صناعية تتكون من وحدات إنتاجية ضخمة، لقد ساعدت هذه المناطق الصناعية على حل العديد من المشاكل الاقتصادية وعلى رأسها البطالة ولو مؤقتا، وبالتوازي مع هذه النتائج الاقتصادية كانت هناك نتائج اجتماعية مهمة جدا، تمثلت في تفتح هذه المجتمعات، بسبب الظروف الاجتماعية الجديدة التي خلقتها هذه المناطق الصناعية، كالحاجة إلى النساء العاملات والحاجة إلى المختصين والإطارات من ولايات أخرى وأحيانا من دول أخرى، إضافة إلى هذا نجد الجامعة التي تعتبر مؤسسة قديمة نسبيا في هذه المناطق، والتي بالإضافة إلى الوظيفة التعليمية، كانت دائما تمارس وظيفة تفاعلية فيما بين الطلبة وفيما بين الأساتذة وفيما بين الطلبة والأساتذة. حيث أن نتيجة هذه الظروف مجتمعة تجسدت في تقبل المجتمعات المحلية لفكرة المرأة العاملة والمتربصة والطالبة، وتقبل الأفراد القادمين من مجتمعات أخرى وهذا منذ الثمانينيات، أي أن هذه المجتمعات أغلقت ملف التفتح على الآخر منذ عشريتين كاملتين.

أما في المجتمع المعسكري فنجد أن عوامل الانفتاح كانت منعدمة تقريبا حتى نهاية التسعينات وبقي هذا المجتمع منغلقا على نفسه. فالنسيج الصناعي ضعيف بل إنه كان منعدما في الماضي القريب، والدولة تتحمل المسؤولية كاملة في هذا المجال بسبب التوزيع غير العادل للمشاريع التنموية على مختلف مناطق الوطن، كما أن الجامعة سجلت حضورها بشكل محتشم ولم تتوسع إلا في نهاية التسعينات، وهذا يعني أن المجتمع المعسكري يعيش حاليا حالة من التفتح المتأخرة بالنسبة لباقي الولايات، وعليه يمكن اعتبار ظاهرة الانتحار ظاهرة عادية إذا علمنا أن هذه الظاهرة تتزايد في الفترات التي تعيش فيها المجتمعات تحولات جذرية. إذ أن التحول والتغيير الاجتماعي يتطلب من الأفراد مسايرة نوعية وشدة وريتم هذه التغيرات من خلال عملية التكيف. وباعتبار أن الأفراد يتمايزون فيما بينهم من خلال العديد من الفروق الفردية، فإن القدرة على التكيف مع هذه التحولات لن تكون متساوية بين الجميع، إذ أن هناك من سينجح في التكيف بقوة وهناك من سينجح بشكل متوسط وهناك من سيفشل. إن تراكم حالات الفشل في التكيف مع هذه التحولات، أو تراكم الإحباطات، سيتولد عنه الجنوح إلى العدوانية الخارجية من خلال العنف اتجاه الآخر أو العدوانية الداخلية من خلال العنف اتجاه الذات أي الانتحار.

تتأكد صحة هذا الطرح عندما نلاحظ الإحصاءات المتعلقة بالانتحار في ولاية معسكر (SABRI E. BENALI AMMARA K. DJAZOULI N. 2003.41) حيث نلاحظ انتقال تعداد حالات الانتحار ومحاولات الانتحار من 07 حالات في سنة 1997 إلى 46 حالة في سنة 2002 أي بنسبة مأوية للتغيير تفوق 550%، وهومستوى عال جدا من التغيير، وتتأكد هذه النتيجة اكثر عندما نلاحظ الإحصاءات المتعلقة بالدوائر، حيث نلاحظ أن دائرة بوحنيفية هي أقل الدوائر التي حدثت فيها حالات أو محاولات انتحار وذلك بـ 06 حالات خلال الفترة الممتدة بين سنة 1997 وسنة 2002، بالمقابل نجد أن دائرة معسكر وصل عدد الحالات فيها إلى 67 حالة خلال نفس الفترة، وإذا أضفنا لها تعداد دائرة الماموينة باعتبار أنهما متقاربتين جدا بحيث أن الفصل الإداري بينها لا يعني الفصل الاجتماعي، فإنها تصل إلى 72 حالة (SABRI E. BENALI AMMARA K. DJAZOULI N. 2003.44)، يمكن أن يفسر هذا الفرق بالتعداد السكاني، لكن مهما يكن هذا التفسير فإنه غير كاف، ولا يمكن أن يفهم هذا الفرق إلا من خلال إدراك الحقيقة السوسيولوجية للمدينتين. فدائرة بوحنيفية وبفعل المحطة المعدنية الموجودة بها ضلت في تفاعل دائم مع الثقافات والأفكار الخارجية، أي أن مسألة التفتح والتغيير والتكيف معهما، لم تطرح بالنسبة لهذه المدينة، على العكس من ذلك ضلت مدينة معسكر منغلقة على نفسها ولم تشهد مستو عال من التغير إلا في السنوات الأخيرة عن طريق الجامعة أولا وتطور تكنولوجيات الإعلام والاتصال ثانيا. وهذا ما يفسر حقيقة تزايد حالات الانتحار ومحاولات الانتحار بهذه المدينة.

من جهة أخرى نجد أن أكثر الفئات العمرية عرضة للانتحار هي فئتي (08- 18 و19-29) بأكثر من 148 حالة أو محاولة انتحار فيما بينهما خلال الفترة الممتدة بين 1997 و2002، في حين أن التعداد بالنسبة لكل الفئات العمرية الأخرى (30- 40، 41- 50، 52 وأكثر) لم يتعدى 54 حالة ومحاولة انتحار خلال الفترة نفسها. (SABRI E. BENALI AMMARA K. DJAZOULI N. 2003.40)، وهذا ما يعطي مصداقية أكبر للطرح الذي قدمناه، حيث أن الفرد في هذا السن يمر بأكبر أزماته (أزمة المراهقة)، ويكون في أضعف حالاته النفسية خلال هاتين الفترتين. أكثر من هذا نجد أن الأنثى هي الأكثر عرضة للانتحار بـ 119 حالة 83 حالة عند الذكور، وهذا لأن الضغوط التي تنصب على المرأة تكون أكثر من تلك التي تنصب على الرجل، بفعل تعقد شبكة الممنوعات والمسموحات كما بينته أعلاه. إذا يمكن أن نستنتج أن الأخطاء التنموية والحالة الانتقالية المزمنة والاختلالات الاجتماعية يمكن أن تفسر لنا ولو نسبيا التزايد الخطير لظاهرة الانتحار في الجزائر عموما ومعسكر خصوصا.

3ـ مسؤولية الخطاب الديني:

إن الخطاب الديني المقصود هنا هو الخطاب الإسلامي. والذي يعتبر الانتحار من وجهة النظر الشرعية فعلا محرما باعتباره قتلا للنفس، وعليه يتحمل المنتحر نفس المسئوليات الدينية ونفس العقاب الخاص بالقاتل المتعمد.

تبين لنا الملاحظة الميدانية أن الفضاءات التي تنتج وتستهلك الخطاب الديني في الجزائر، قد تزايدت بشكل كبير جدا منذ الاستقلال إلى اليوم، فعدد المساجد لا يقف عن التكاثر سواء في المدن أو القرى أو المداشر. كما أصبحت المدارس القرآنية في العديد من الحالات متلازمة مع المسجد، أما الزوايا فقد لقيت دعما كبيرا في السنوات الأخيرة أدى إلى إحياء القديمة منها وبعث زوايا وطرق جديدة لم تكن موجودة. بالإضافة إلى كل هذا نجد البرامج الدينية التي تحتل مكانة لا بأس بها في وسائل الإعلام الوطنية، زيادة على القنوات الفضائية المتخصصة في البرامج الدينية أوالعامة التي تخصص حيزا من برامجها لهذا النوع من الحصص. إن تزايد إمكانيات إنتاج وإعادة إنتاج واستهلاك الخطاب الديني يجعلنا نحكم بدون تردد، وهذا هو الواقع فعلا، أن نسبة اطلاع الناس على الأحكام الشرعية قد تزايدت هي الأخرى، بحيث يمكننا الجزم بالقول، أنه لم يعد هناك أحد يجهل الحكم الشرعي للانتحار في الدين الإسلامي وحتى في الديانات السماوية الأخرى. مع ذلك نجد أن نسبة الانتحار هي في تزايد سواء على المستوى الوطني أو على مستوى ولاية معسكر كما بينته أعلاه. وهذا يعني في نظري أن الخطاب الديني لم يحقق الأثر المقصود منه ألا وهو الحد من ظاهرة الانتحار. فما هو السبب في ذلك؟

حاول دوركايم تفسير هذه الحالة حيث يقول « لا يرجع التأثير الإيجابي على الانتحار إلى الطبيعة الخاصة للتصورات الدينية، فإذا كان الدين يحمي ضد رغبة تدمير الذات، فليس لأنه يدعو بأدلة مقنعة إلى احترام الذات، ولكن لأن الدين يشكل مجتمعا، ما يميز هذا المجتمع هو وجود عدد من العقائد والممارسات المشتركة لدى المؤمنين، بحيث تصبح إجبارية. فكلما كانت هذه الحالات الاجتماعية كثيرة وقوية، كلما كانت الطائفة الدينية مندمجة بشكل قوي، وكلما كانت لديها الخصائص الواقية من الانتحار » (DURKHEIM E. 1897. 34)

في هذه الوضعية تتحمل المؤسسة الدينية في الجزائر جزء كبيرا من المسئولية لأنها لم تتمكن من تحويل الدين إلى مجتمع منسجم على حد تعبير دوركايم، والأكثر من كل هذا هو أن المؤسسة الدينية لم تحاول لحد الآن أن تعرف لماذا لم يعد للخطاب الديني الذي تنتجه الأثر المطلوب على الناس، وهنا يمكننا وضع ثلاثة فرضيات لمحاولة فهم هذا الخلل، أي فهم لماذا لم يعد الخطاب الديني مؤثرا في المسلمين الجزائريين، أي لماذا لم يعد يوفر الوقاية اللازمة ضد الانتحار؟

الفرضية الأولى: يعود السبب في عدم فعالية الخطاب الديني في الجزائر إلى المؤسسة الدينية من حيث تنظيمها وطرق تسييرها، أي أن ارتباطها بمؤسسات الدولة (الوزارة) جعل الناس (المؤمنين) يلحقون بها نفس الصفات التي تقع على باقي المؤسسات التابعة للدولة، وهذا يعني أن غياب الثقة في المؤسسات الرسمية للدولة، والذي طالما اشتكت منه النظم المتعاقبة على الحكم في الجزائر منذ الثمانينات، قد اصبح عاما لكل المؤسسات بما في ذلك المؤسسة الدينية.

فمحاولة إدماج المؤسسة الدينية في المسار الحديث لبناء الدولة خلق نوعا من التناقض، بين رغبتين: رغبة بناء دولة على أسس حديثة (اجتماعية)، ورغبة ثانية في المحافظة على تنظيم تقليدي

للمجتمع (طائفية)، بحيث ترسخ في المخيال الشعبي أن المؤسسة الدينية لم تعد سوى خادما للمؤسسة السياسية، تبدل خطابها بتبدل خطابه، فالمؤسسة الدينية التي من المفروض، من وجهة نظر المجتمع، أن تكون ضمير الأمة الحي، تحولت، بالنسبة لوجهة النظر نفسها، إلى مؤسسة من مؤسسات الدولة، ومن ثم أسقط المخيال الشعبي حكمه السلبي للدولة على المؤسسة الدينية.

في حال صدق هذه الفرضية لا يمكن إيجاد الحل إلا من خلال إعادة النظر في العلاقة بين المؤسسة الدينية والسلطة السياسية، أي بين السياسي والديني في الجزائر.

الفرضية الثانية: يعود السبب في عدم فعالية الخطاب الديني في الجزائر إلى منتجي الخطاب الديني، أي إلى التركيبة البشرية، وهذا يعني أن الممارسين لوظيفة الإمامة في الجزائر لم يعودوا قادرين على إيصال الرسائل الدينية إلى الناس (المؤمنين)، وهنا تطرح مشكلة النوعية، فالتزايد في عدد المساجد والزوايا والمدارس القرآنية، لم يصاحبه تزايد في تكوين الكفاءات البشرية اللازمة لتغطية كل الفضاءات المفتوحة للعبادة، من خلال تكوين الإطارات القادرة فعلا على إنتاج الخطاب الديني وتفعيله وإيصاله. فإذا كان الدين بمقدوره أن يتأسس كمجتمع من الناحية السوسيولوجية، فإنه يحتاج إلى قدرات بشرية قادرة على البناء الاجتماعي، أي قادرة على الإبداع، والمبادرة الفاعلة والمؤثرة في المجتمع، وهذا ما لا يتوفر في نظري في غالبية عناصر التركيبة البشرية للمؤسسة الدينة في الجزائر.

أكثر من هذا، يمكننا القول أن الإمام اليوم أصبح شبيها بالقطعة الأثرية القديمة الموضوعة وسط ديكور حديث، فعندما ننظر إلى المسجد نجد أنه يتوفر على أحدث تكنولوجيات الإنارة والتدفئة وتكبير الصوت والتهوية، ويبقى الشيء الوحيد القديم والتقليدي في المسجد هو الإمام وخطابه، لقد ضل الإمام محافظا على الطرق التقليدية في كل شيء، في الكتابة وفي الكلام وفي الخطبة وفي النص وفي السلوك، في حين من المفروض عليه أن يتفتح على المجتمع الذي تغير كثيرا، وهنا من المفروض على الإمام التفتح على كل العلوم الإنسانية وخاصة علم النفس وعلم الاجتماع وعلوم الاتصال من أجل تحديث خطابه وجعله أكثر فعالية.

في حالة صدق هذه الفرضية المطلوب من المؤسسة الدينية أن تحدث برامج تكوين الأئمة والإطارات الدينية وتجعلها أكثر تفتحا على العلوم الإنسانية، لتنقل الإمام من مجرد رجل دين يحفظ القرآن ويطالع بعض الكتب الدينية ويعيد إنتاج خطاب السلف، إلى رجل دين فاعل قادر على إنتاج وإبداع خطاب جديد يمكنه التأثير الإيجابي في الآخر.

الفرضية الثالثة: يعود السبب في عدم فعالية الخطاب الديني إلى محتوى هذا الخطاب في حد ذاته، وهذا يعني أن الخطاب الديني يبقى في حاجة إلى تحديث من خلال الاجتهاد حتى يصبح قادرا على التكيف مع التغيرات التي مست العقليات في العصر الحديث.

وبغض النظر عن محتوى الخطاب الديني ودرجة تلاؤمه مع مقتضيات وعقليات العصر. نلاحظ مشكلة أخرى قد أثرت على مصداقية الخطاب الديني في الجزائر خاصة والعالم الإسلامي عامة، تتمثل هذه المشكلة في تعدد الخطابات الدينية وتناقضها في العديد من الحالات، حيث أن المسلم يجد نفسه في حيرة، فالنص القرآني واحد والنبي واحد ولكن المذاهب والطرق وحتى الأيديولوجيات متعددة وأحيانا متناقضة وأحيان أخرى متقاتلة، وهذا ما يدفع الإنسان المسلم إلى فض عقد الالتزام الخلقي بينه وبين

الدين، ويصبح الخطاب الديني غير ملزم، بحجة وجود عدة خطابات، وبالتالي لا يملك أي من هذه الخطابات الحق في أن يكون ملزما للمسلمين !!!

فتعدد الخطابات الدينية في المجتمع لجزائري أنقص بكثير من مصداقيتها، وبالتالي لم يعد الدين عامل وحدة واندماج بل أصبح عامل تفريق وتفردن الجزائريين، وفي هذا المستوى تتحالف المؤسسة الدينية مع فشل البرامج التنموية والحالة الانتقالية المزمنة، لتضغط على الإنسان الجزائري وتدفعه بكل السبل إلى تدمير ذاته.

4ـ مسؤولية الأسرة:

لا حظنا كيف أن المجتمع يتحمل مسؤولية كبيرة أمام ظاهرة الانتحار، لأنه كما بيناه أعلاه يتسبب، من خلال الاختلالات التي يعانيها، في الضغط المستمر على الأفراد خاصة أولئك الذين يتميزون بضعف وهشاشة الشخصية. يمارس المجتمع هذا الضغط عن طريق العديد من المؤسسات. والعائلة هي إحدى المؤسسات التي تمارس فعل الضغط بالوكالة عن المجتمع. فعند البحث في أسباب الانتحار سنجد أن الأسرة تتحمل المسؤولية الأولى والأخيرة في تجسيد مشروع الانتحار، لقد بينت العديد من الدراسات في مختلف المجتمعات ومختلف الفترات التاريخية أن « المنتحرين أو محاولي الانتحار وبنسبة تصل إلى 77.5% قد مروا بصراع عائلي خلال الـ12 ساعة التي تسبق الحادث » (WALTER M. 2005)، لا تمثل هذه الصراعات سوى إختلالات في التنظيم العائلي والتي تعتبر بدورها تجسيدا للإختلالات التي يعيشها المجتمع عموما. عادة ما تكون عائلات الضحايا « غير مستقرة، وتتميز بمعدل مرتفع من العنف... في حين تكون التفاعلات العائلية متميزة بالعداوة، وبعلاقات زوجية غير منسجمة،... » (WALTER M. 2005)، باختصار إنها عائلات تعاني من مشاكل علائقية في كل الاتجاهات: بين الوالدين وبين الوالدين والأبناء وفيما بين الأبناء، كما أنها عائلات لا تشجع على الحوار بين أفرادها، أي ليس هناك إصغاء لمعانات الأبناء، بل هناك ضغط متواصل على الأبناء قصد دفعهم إلى الالتزام بقوانين ومعايير الأسرة.

وهنا تتحمل أنانية الأب أو الأم كل المسؤولية، لأنهما من خلال تبني نمط معين من التربية، لا يقصدان تنشئة أبنائهما فحسب، بل يسعيان إلى الحصول على شهادة اجتماعية تؤكد قدرتهما على التربية ونجاحهما في تنشئة الأطفال وفق المعايير الاجتماعية، بدون مناقشة مدى سلامة هذه المعايير، ومدى توافقها مع التطورات والمستجدات التي تميز المجتمع، فيرغمان أبناهما على العيش وسط ضغط مستمر لا يشعرون بخطورته إلا بعد فوات الأوان وانتقال الابن أو البنت إلى الفعل الانتحاري.

من جهة ثانية، تبين الملاحظة الميدانية أن الانتحار يمكن أن يخفي انتحارا آخر، وهذا يعني أن العائلة التي شهدت محاولة أو حادث انتحار يجب أن تكون أكثر حذرا من غيرها، لأن الحادث الأول يمكن أن يتحول إلى نموذج أو قدوة بالنسبة لباقي أفراد العائلة، خاصة إذا تواصلت الاختلالات العائلية التي أدت إلى الحادث الأول.

في هذه الحالة يطلب من الأولياء التعامل بحذر مع الأبناء، خاصة فيما يتعلق بالجانب العلائقي، إذ يطلب أن تحول العائلة إلى فضاء حوار يقبل الرأي والرأي الآخر، بحيث يشعر الأبناء بالأمن، ويتأكدون من أنه مهما كانت المشاكل التي يعانون منها يمكن أن تجد حلا عند الأب أو الأم أو الأخ أو الأخت.

الخاتمة:

لقد حاولت في هذا المقال أن أبين الجهات المسؤولة على ظاهرة الانتحار والتي يجب عليها تتحرك قبل فوات الأوان. وفي الأخير أؤكد أن هذه التحليل يبقى مجرد اقتراب حاولت فيه الالتزام بالموضوعية والمنهجية العلمية، في موضوع يصعب جدا التعامل معه بموضوعية ومنهجية لأنه يعتبر مشكلة مزدوجة: مشكلة اجتماعية تهدد التركيبة البشرية للمجتمع، ومشكلة ذاتية تتعلق بالانتحار في حد ذاته، لدرجة أن بعض الفلاسفة يقرون أنه لا يمكن للعلم مهما تطور أن يفهم ويفسر ظاهرة الانتحار، فالمقاربة التي يمكن إثبات صحتها بالنسبة لمجتمع ما لا يمكن تعميمها على باقي المجتمعات بل من الممكن الوصول إلى مقاربات مناقضة لها. وعليه تبقى عملية تحليل ظاهرة الانتحار مجرد مقاربة قد يزيدها النقاش العلمي قوة كما يمكن أن يدحضها .

المراجع:

- DURKHEIM, Emile. (1897). *Le suicide : Etude de sociologie, Livre 2ème*.**[En ligne].** Québec, Canada . Université du québec. Disponible sur : < http://www.uqae.uquebec.ca/zone30/Classique des sciences sociales/index.html > .(Consulté le 30.01.2005).
- Radio Canada. (2005). *Une étude blâme la médiatisation du suicide.* **[En ligne].** Disponible sur : < http://www.radio-Canada.ca/nouvelles.>. Consulté le 09.02.2005.
- SABRI El-yakout, BENALI AMMAR Karima & DJAZOULI Noureddine. (2003). *Enquête sur le suicide dans la wilaya de Mascara.* Rapport établi par la commission de wilaya sur le phénomène du suicide à travers la wilaya.
- WALTER, M. (2005). « quels sont les facteurs de risque précédant la crise suicidaire ? le point de vue du clinicien - quels sont les facteurs relatifs a l’environnement (famille, travail, contexte social) ? - quelle est l’influence des évènements de vie ? ». In *Conférence de consensus : La crise suicidaire*.**[En ligne].** Disponible sur : < http://psycdoc-fr.broca.inserm.fr> Consulté le 09/02/05.

الانتحار وفلسفة تأكيد الذات
مقاربة بين دوركايم و هالبواش

أ.جيلالي كوبيبي معاشو،
أستاذ مساعد مكلف بالدروس مكلف بقسم علم الاجتماع،
معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية،
المركز الجامعي مصطفى اسطمبولي، معسكر.
أ. معطى سلاف،
أستاذة مساعدة، بقسم علم الاجتماع،
كلية العلوم الاجتماعية، جامعة السانيا، وهران.

مقدمة:

يرتبط الانتحار دائما بعاملي الزمن والتغير الاجتماعي. ولدراسته كسلوك غالبا ما نعود إليه ولأسبابه بعد ما يتم واقعيا. لذلك فهو حالة موت ناتجة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن فعل إيجابي أو سلبي تقوم به الضحية بوعي كامل بالنتيجة التي ستنجم عنها وكيفما كانت النظرة إليه كفعل شجاع أو جبان، رغم أن جميع الديانات اتفقت على نقطة أساسية تتمثل في أن الله هو الذي يعطي الحياة وهو الذي يأخذها، ورغم كون هذا الفعل قديم قدم الإنسانية، إلاّ أنه تم تناوله كمفهوم دراسي لأول مرة في معجم علمي سنة 1752 [1] . لتأتي بعد ذلك الدراسة الدوركايمية شاملة لكل حالاته كالأناني والغيري والأنومي واللامعياري Fatalistе – Anomiste – Altruiste– Egoïste – وفي الحالات القصدية وغيرها. ومن هنا نرى أنه إذا كانت القراءة الفلسفية لظاهرة الانتحار تدور حول فكرة إثبات الذات، عن طريق القيام بهذا الفعل مباشرة، لعجز الضحية عن مواجهة الحياة، وبين اختيارها لواقع آخر، فإن مستوى التصور يكون مخالفا للواقع الذي تعيشه الضحية. يقودنا كل ذلك إلى مقاربة زمكانية للظاهرة كفعل يلقي بالجسد، والحياة على وجه التحديد، خارج إطار المنظومة العلاقاتية والسوسيوثقافية. كيف يمكننا على ضوء ذلك دراسة ظاهرة الانتحار في مجتمعنا اليوم وهل يمكننا اعتماد المفاهيم التي أنتجت قبل خمسين سنة من اليوم؟

1- الانتحار والتساؤل المستمر

فلسفة الانتحار أو فلسفة إقصاء الذات أو إعدامها من الحياة تستوفي اليوم حظها من التفكير الاجتماعي عند مختلف الشرائح الاجتماعية، إن مثل هذه التصورات أعطت خرقا جديدا في منظومة القيم الاعتقادية خصوصا إذا ما تعلق الأمر بمجتمع تحكمه القيم الأخلاقية والضوابط الدينية القائمة على أساس فاصل بين الحلال والحرام بين الجائز والممنوع، كما هو الحال في المجتمعات الإسلامية.

غير أن المعطيات الجديدة تبرهن على تراجع هذه الحواجز في تفكير الفرد، إن مثل هذه الفلسفات تكون إلى أبعد الحدود المنطق الجديد في المخيال الاجتماعي عند الفرد لذاته ككيان مستقل تهيكله

ظروف وتؤطره أفكار وتجعله ينظر لذاته بمنطق خاص يختلف عن الآخرين، قد يعبر عن هذا المنطق بأساليب مختلفة من بينها الانتحار.

وفي سياق الحديث عن هذا الموضوع هناك مجموعة من الأسئلة التي تجرنا إلى تلك الرؤية الفلسفية لمختلف وضعيات هذا السلوك عبر مسار التاريخ2 . لذا نشير من جهة أخرى إلى إن الانتحار أخذ أشكالا كثيرة وبطرق مختلفة فمنها الانتحار.

هناك نوع آخر فردي يُقرأ عنه الكثير ويتبلور مدلوله من مختلف الأحداث التي ينهجها. ولعل الأسباب المؤدية إلى الانتحار كثيرة ومتعددة منها ثلاثة رئيسية تتمثل في العامل النفسي الاجتماعي(Psychosocial) المرضي الجسدي والعامل المادي الاقتصادي. لكن لابد من الإشارة إلى أن الانتحار الواعي و اللاواعي هو نتيجة طبيعية للأمراض النفسية المختلفة، فقد أكدت التقارير الطبية المختلفة على أن نسبة 12% على الأقل من المرضى يصابون بالاكتئاب (مرض العصر) الذي يؤدي بهم إلى الانتحار وتنخفض هذه النسبة قليلا بالنسبة للذين يعانون من انفصام الشخصية كما أن بعض الإحصائيات المستخرجة من دراسات أجريت سنة 1985بينت أن نسبة 30% من الألمان يعانون أمراض نفسية بينما في الولايات المتحدة الأمريكية توصلت الدراسات سنة 1984 أن 13% ممن استجوبوا قالوا أنهم مقتنعون أن الموت أفضل لهم من هذه الحياة خاصة وأن إحساسا دائما بالانتحار يراودهم، من بين هذه النسبة 9,3 % قالوا بأنهم يرغبون أن يكونوا في عداد الأموات 3,4 % قالوا أنهم فكروا غير مرة في الانتحار و2,5 % حاولوا الانتحار.3 نذكر هنا أن الرغبة في اللجوء إلى الانتحار (بشكلها الواعي) موجودة في كل الثقافات والمجتمعات البشرية لكن من غير المؤكد حتى الآن مسألة ما إذا كانت فئات اجتماعية معينة وفي مجتمع محدد هي التي ترغب في اللجوء إلى الانتحار، ففي الو.م.أ. حيث سجلت نسبة المنحرفين الرقم القياسي نجد أن الأطباء والمحللين النفسيين والعاطلين عن العمل هم الأكثر استعدادا للانتحار. وتؤكد الدراسات على أن نسبة استعداد هؤلاء للانتحار تبلغ سبعة أضعافها لدى العاديين. لقد أخذت الو.م.أ. كمثال لأنها تشهد ظاهرة فريدة من نوعها في التاريخ الحديث أي ظاهرة الانتحار الجماعي،4 وهي ظاهرة تحدث من حين لآخر. وفي هذا السياق تفيد نتائج الدراسات التي أجريت في مدينة نيويورك أن وسائل الإعلام تلعب دورا هاما في دفع المواطنين إلى الانتحار. فعندما تنشر إحدى الصحف اليومية أو المجلات الأسبوعية خبرا أو تحقيقا مفصلا عن انتحار أحد الممثلين مثلا، فإن العديد من المواطنين خاصة الذين تتراوح أعمارهم بين 18 و25 سنة يقدمون على الانتحار. من جهة أخرى تفيد هذه الدراسة أن الصحيفة تنشر في صفحتها الأولى نبأ "انتحار مواطن" تنفذ حالا في الأسواق. حتى أن بعض الصحف الأمريكية تلجأ إلى نشر أخبار انتحار كاذبة5

2 الفعل و الدافعية:

إن هذه المسألة تلغي أن مركب النقص والإحساس بالدونية هما سببا الانتحار. وتؤكد بالتالي على مسألة الانتحار الواعي. أي غير المرضي الذي لا يمكن اعتباره ظاهرة اجتماعية مرضية وبتعبير أدق يمكن القول أن الأسوياء هم اكثر استعدادا من المرضى للجوء إلى الانتحار لذلك فالنقاشات الدائرة حاليا لا تقتصر على مقولة أن الانتحار هو الحل الوحيد للمشاكل التي يعانيها الفرد بل إنها تعدها لتطرح مسألة "خيار الموت" وذلك انطلاقا من حادثة انتحار الفيلسوف "جاب أميري" بل أنها تطرح أيضا مسألة

النقاشات الدائرة بين المراهقين الأمريكيين حول "الموت الإنساني" أو "الموت الهادئ"كواحد من الخيارات المطروحة عليهم في ظل التزكية الاجتماعية القائمة التي لا يستطيعون تغييرها 6 .

يجب أن نعرف أولا أن أي عمل بحثي يجب أن يستند على قاعدة عملية تعتمد إما على ميدان الواقع أو على ميدان الأفكار وما دمنا اخترنا الجانب الثاني فان ذلك خول لنا حق الكلمة في الإطار السوسيولوجي. لذلك نرى أن الظاهرة الموتية باعتبارها نتاجا اجتماعيا فهي مرتبطة بمسار الفردانية ومكانتها في المجتمع خاصة وأننا نعرف أن هناك اختلافا بين الظاهرة في العصر الذهبي للعقد الاجتماعي، أين كان يتداخل الاقتصاد في الدولة، وبين الفترات القرنية اللاحقة، حيث تميزت فترات الحداثة بالازدهار وسميت بعصر التطور، الذي تبلور في عملية احتواء الدولة للرأسمالي وللاقتصادي. ففكرة الرابطة والالتحام التي ميزت هذه الفترة تعتبر انعكاسا لمؤشرات تواجد الفرد مقزما داخل الجماعة ومغيبا حسب طبيعة المجتمعات وأنساقها الفكرية والثقافية، فالاهتمامات الدراسية في هذا الصدد أصبحت تسعى إلى تشريح الواقع الذي يعكس اندماج الأفراد داخل الجماعة من أجل التطور والتقدم. وعلى أساس هذه التركيبة البنائية لهذا النوع من المجتمعات جاءت دراسة دوركايم للانتحار، مركزة على نظام اجتماعي يقوم على وصاية الدولة المانحة للأرزاق L'état providence 7 باستعماله لمعطيات إحصائية أخذها من المحاسبة الاجتماعية، وعلى نفس المنوال الحسابي القائم على متغير الجنس، واعتبارا لأننا سنتطرق لحالة امرأتين مختلفتين فإن هالبواش M.Halbwachs لاحظ فيما يتعلق بانتحار النساء أن الواجب يقتضي بأن نحذر عند التفسير، لأن مجموع انتحارات النساء يظهر أقل من مجموع انتحارات الرجال، و لأن طرق الانتحار حسب الإحصائيات تختلف حسب الجنس، فالمرأة غالبا ما تلجأ إلى الانتحار بالغرق وعليه فمن السهل جدا أن يستتر الانتحار غرقاً. بخلاف الانتحار بإطلاق النار ومهما يكن نوع الأدوات المستعملة في الملاحظة فإن الهدف النموذجي ينحصر على معطيات نستطيع أن تقارن فيما بينها8 .

3 الانتحار والتفكك الاجتماعي.

- أ- المستوى الاقتصادي والثقافي.

إن مرحلة ما بعد الحداثة هي اللحظة التي انقطع فيها الدولاني وتنصل عن الرأسمالي وتميزت هذه المرحلة بأفول المفاهيم السابقة عمليا كمفهوم الخدمات والاندماج الاجتماعين لتتركز المعاني الجديدة في بوتقة أخرى مثلتها إرهاصات العولمة التي بقدر ما أفادت الفرد والدولة معا في الانقياد نحو الاندماج داخل الأسس العالمية فإنها فككت أواصر الرابطة التي جمعته مع مؤسسات الدولة والمجتمع وحررته فردا ينسج علائق جديدة ومنظمة فالأولوية في هذه الحالة كانت تعطى لتشكيل مدنيات جديدة على الاقتصاد الثقافي Economico- culturel حيث برزت السوق المطلقة التي عملت على خلق حالة من التذبذب على مستوى التوازن الاجتماعي الذي يترجم لنا بدوره لا ملكية السوق ويعمل على فبركة فردانيات جديدة وصقل مدنيات آنية وهذا ما يطرح إشكالا اقتصاديا كبيرا على مستوى الدول الغنية بسبب المنافسة كما يطرح كذلك إشكالا على مستوى الدول الفقيرة بسبب رميها في آخر المصاف. أما على مستوى المجتمع فيخلق حالة من الشرخ بين الأرباح والخسائر وهذا ما أدى ويؤدي إلى تدنيس ذلك التراكم من الايثوبيات الحداثية سواء بالمفهوم الاقتصادي أو بالمفهوم الثقافي، الذي يتجلى في كون جدية السوق العابرة للحدود

والقارات عملت على تفكيك العلاقات البيئية والاجتماعية والتزمت بعدم اعترافها بالثقافة وبالهوية والخصوصية لأنها تقوم على أساس اللامعنى Le non sens 9.

فالمجتمعات الحاضرة هي زمنية تعيش اللحظة وتؤيدها فهي لا تاريخية، لأنه حسبها الاستعجال يهدم المسافة الزمنية، ففي تخليدها للحظة فإنها تلغي الموت. إذن كيف أصبحت انعكاسات هذا الواقع المفكك تنظر إلى فكرة الموت الانتحاري فكريا وبحثيا.

4 تحليل العلاقة بين بعض المتغيرات في دراسة دوركايم:

عندما حاول دوركايم أن يبين بأن الفردية أو الأنانية كما يسميها أحد عوامل الانتحار قد اصطدم بصعوبة وقد كان واعيا بها. حيث تقوم في الانتقال على أساس التعريف التجريدي للأنانية إلى تعريف المعايير الموضوعية الخاصة بها. وباختصار فإن الأمر يتعلق بتحويل مفهوم إلى متغيرة. ولهذا الغرض التجأ إلى سلسلة من المؤشرات، عبر عن ارتباط كل واحد منها إحصائيا بمجموع الانتحارات.

وأحد هذه المؤشرات هو التعارض بين الأعزب والمتزوج. فالأعزب أكثر حرية في تعيين طريقة حياته تبعا لرغباته الخاصة ولهذا نجده أقل خضوعا للسير الاجتماعي من المتزوج، ومن ثم فإنه أكثر أنانية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى رب الأسرة. إنه يخضع لمتطلبات المجتمع أكثر من الزوج الذي لا ولد له هذا التمييز يعطينا مؤشرا آخر. وهناك مؤشر ثالث للأنانية حدده بالتعارض بين البروتستانتيين والكاثوليك. إذا كان البروتستانتيون ينتحرون أكثر من الكاثوليك فإن ذلك يرجع - حسب دوركايم- إلى أن دياناتهم تدعوهم إلى البحث عن قواعد لسلوكهم في حين أن الكاثوليك يتلقون ذلك من السلطة الأخلاقية المدركة على أنها خارجة عن الفرد 10. ويمكننا أن نضع قائمة طويلة نسبيا من مؤشرات الأنانية التي استعملها دوركايم والتي مكنته من تحديد عدد الانتحارات بالنسبة إلى العزاب والمتزوجين من جهة و بالنسبة إلى البروتستانت والكاثوليك من جهة أخرى. ولكنها لم تمكنه في أية حال من تحديد عدد الانتحارات بالنسبة إلى تركيب هذه المعايير مثنى مثنى (بروتستانتي أعزب – ومتزوج، كاثوليكي أعزب ومتزوج) وحتى لو كان يريد استعمالها فإن المعلومات المتوفرة لديه كانت تمنعه من اعتماد وتركيب للمؤشرات. وقد بين مؤلفا "الشخصية التسلطية" أن الخضوع لمبادئ السلطة كان على علاقة وثيقة بالتركيز على السلالة (Ethnocentrisme) ويبدو أن دوركايم قد بين أن الأنانية كانت هي السبب في الانتحار. ولكن ألم تصبح هذه النتائج مشكوكا فيها بسبب أن اختيار المؤشرات كان دائما اعتباطيا إلى حد ما؟ ذلك أنه كان في الإمكان اختيار ألف معيار (مؤشر) للخضوع إلى السلطة أو الأنانية غير تلك المعايير السابقة ونسارع إلى القول بأنه لا يوجد أي حل لهذه المشكلة في المستوى المنطقي والطريقة الوحيدة للتأكد من أن المؤشرات المقترحة لا تعطى نتائج خاطئة هي أن نلجأ إلى اختيار مؤشرات أخرى، وأن نتحقق من أن كلتا المجموعتين من المؤشرات تعطى نتائج واحدة، وهذا ما فعله دوركايم عندما حلل العلاقات بين مجموع الانتحارات من جهة وبين عدد من مختلف مؤشرات الأنانية من جهة أخرى. فكتاب دوركايم يمثل جهدا لتفسير بعض العلاقات الأولية من النوع التالي: العلاقة بين حوادث الطلاق وعدد الانتحارات، والعلاقة بين طول النهار والانتحار الخ.... والدراسات التي تهتم بالتغير الاجتماعي تنطلق دائما من العلاقات بين سلوكات التغير والطبقات الاجتماعية المهنية11 لذلك فإن مرحلة ما بعد دوركايم في علم الاجتماع التجريبي تميزت في أن تؤخذ مثل تلك العلاقات كما هي وأن تؤل تأويلا مباشرا وهذا العمل يعتمد على

مصادرة خاطئة مفادها أن الترابط الإحصائي بين متغيرتين يعتبر دائما علامة على علاقة سببية بين هذين المتغيرتين لذلك كان يرى لومبروزو أن عدد الانتحارات يرتفع عندما ترتفع درجة الحرارة. لأن الحرارة حسبه تؤدي إلى حاجز التهيج الجسدي كذلك عدم تكافؤ فرص النجاح المدرسي أو الاجتماعي. فقد وقع حولها تأويل من طرف باحثين أمثال غالتون Galton وبيرسون Pearson على أنها نتيجة عوامل وراثية. 12 إذن إذا نظرنا إلى العلاقة بين الانتحار ودرجة الحرارة فإن الأيام الأشد حرارة هي كذلك أطول الأيام ألا يشير ذلك إلى أن الانتحار يكثر عندما تكون الحياة الاجتماعية أشد اكتظاظا ونشاطا؟ تشير الإحصائيات أن عدد الانتحارات يتغير ليس فقط مع تغير الفصول ولكن يتغير مع تواتر النشاط الذي يميز أيام السنة ويميز ساعات اليوم لذلك فإنه عندما يتغير الزمن الاجتماعي حسب الطبقات أو الجماعات الفرعية فأن عدد الانتحارات يتبع هذه التغيرات في التواتر، فعدد الانتحارات يرتفع لدى النساء مثلا في نهاية الأسبوع في حين ينخفض بين الرجال في هذه الفترة وهذا مرده إلى أن نهاية الأسبوع على الأقل في الوقت الذي كتب فيه دوركايم توافق أقصى النشاطات الاجتماعية للمرأة وأقلها بالنسبة للرجل كما أن الزمن الاجتماعي الحضري كان منظما على مثيله الريفي الذي كان شديد الارتباط بالزمن الفلكي. فعدد الانتحارات يبلغ أقصاه في زمن الصيف وهذا في البلدان التي كانت تهتم بتسجيل حوادث الانتحار في حين أن المراكز الحضرية لنفس البلدان كان يبلغ فيها الانتحار أقصاه في الربيع أحيانا وفي الصيف أحيانا أخرى يضاف إلى أن عدد الانتحارات في مجموع الدول يرتفع إلى 50% بين الفصل الذي يهبط فيه تواتره إلى الحد الأدنى (الشتاء) وبين الفصل الذي يرتفع فيه إلى حده الأقصى في حين أن هذه النسبة إذا أخذت في المدن الكبرى لنفس البلدان فإنها لا تتجاوز 25% 13 وتشير هذه النتيجة مرة أخرى إلى انتظام الزمن الاجتماعي في المدن. وتبين أن تغير عدد الانتحارات بتغير درجة الحرارة وبتغير طول النهار تفسر ذلك بتأثير توقيع الحياة الاجتماعية على الانتحار. إن هذا النموذج يبين العلاقة بين متغيرين كما يظهر جليا من خلال التوضيح البياني التالي:

ظواهر كونية   طبقات اجتماعية

جماعات ثانوية

درجة الحرارة   توقيع الحياة الاجتماعية

عدد الانتحارات

يمثل هذا الشكل التحليل الدوركايمي للعلاقة بين الانتحار وطول النهار و يفسر لنا التأثير المزدوج الذي تمارسه الظواهر الكونية على درجة الحرارة وعلى توقيع الحياة الاجتماعية ويبين في نفس الوقت أن درجة الحرارة لا تمارس أي تأثير على عدد الانتحارات 14 ومن التحليل تبرز الفكرة القائلة بأن تفسير علاقة إحصائية لا يقوم على أساس إدخال متغيرات إضافية بحيث يمكن تمييز المنوال الذي تتدرج فيه تلك العلاقة الإحصائية.

أما على صعيد المقارنة يجب أن نشير أولا إلى أنه رغم ما تحمله هذه الظاهرة من طبيعة سيكولوجية فإنها بعبارة أخرى سوسيو بسيكولوجية أو أنها بصفة مختصرة نتاجا اجتماعيا حسب رواد المدرسة الفرنسية من اتباع دوركايم خاصة ريمون بودون – فرانسوا بوريكو وحتى بعض الأمريكيين كجاك دوغلاس Jack Douglas وجون بشلار Jean Baechler فالمؤشرات الخاصة لمجتمع اليوم تتم

على حقيقة التغير المفرط والطبيعي الذي يطرح مسألة التوازن الاجتماعي لدى الفرد الذي بدأ يفقد الرابطة التي ذكرناها سابقا والتي عبر عنها روسو بالإرادة العامة ولوك بالثقة بين الشعب وممثليه ويلخصها أوندري أكونAndré Akoun بضيق الرابطة بين البيولوجي والاجتماعي أو الهدم الجمعي لليبيدو لدى الفرد.

5 موريس هالبواش والقراءة النقدية:

بينما يرى مارسال موس Marcel Mauss أن عمل هالبواش حول أسباب الانتحار يتمثل في إعادة التأسيس والطرح للكيفية البحثية لعمل دوركايم بعد مرور ثلاثين سنة على إنجازه ولمعاينة النتائج وإظهار مدى نجاعتها أو العكس ذلك ليتوصل رغم هذه المدة ورغم البحث عن الجديد إلى نتائج كنا عرفناها عند دوركايم. فإذا كانت حقيقة الفعل الاجتماعي تعتمد إجرائيا على الملاحظة، خاصة التاريخية منها لكي تتساير مع طبيعة هذا الفعل بغية النظر إليه من كل الجوانب، فإننا لا نلمس حسب هالبواش15، عند تحليل دراسة دوركايم أن الأسباب كانت ولازالت هي نفسها رغم طول المدة والتباعد الزمني بين الدراساتين، فأصبحت هذه النتيجة شيئا ثانيا حول الانتحار وفي كل الدراسات الجانب المتغير هو المناهج الإحصائية والإجراءات التحليلية بالمفهوم الكمي هي التي تتبدل وتتطور. كما أن الدراسات تعتمد اليوم على إطالة وتحديد مجال الملاحظة وبالتالي يتساءل هالبواش على مدى أحقية عمل دوركايم بالقيمة المعرفية. 16 إن كل البحوث ليست كافية للإجابة على ذلك لكن عمل هالبوش تميز بمتابعة كل هذا عن قرب موسعا مجال الملاحظة إلى مجتمعات أخرى في مراحل زمنية متفاوتة متبعا تفاصيل إجرائية أخرى. كما اهتم بالتحليل العميق للأحداث القديمة التي اعتمدها دوركايم فتوصل إلى نظريات حديثة متزامنة مع أحداث جديدة، دفعت به إلى أن يحدد مدى إمكانية إكمال أو تغيير جزء من أجزاء الطرح عند دوركايم. لذلك اقترح نظرياته في الوقت الذي يجب أن تطرح فيه. فكان عمله بذلك إيجابيا وجديداً.

إننا نلمس في قراءتنا لهذا العمل الاعتراف الكبير لعمل دوركايم الذي لا ينهيه التقادم ونحس أنه تتمة واجبة وتكملة وتصحيحا ضروريين له لذلك فإنه من غير المعقول حسب موس Mauss أن تكون استفادتنا علمية في مثل هذه الدروس إذا اعتمدت فقط على دوركايم لوحده. علما أن إعادة نشر وطبع كتابه وقعت لأول مرة في الوقت الذي أظهر فيه كتاب هالبواش أسباب الانتحار. فالمؤلفين حسبه هما لحظتان علميتان لنفس البحث؛ لذلك وفي سياق الحديث عن الانتحار على نسقية دوركايم وأسبابه على طريقة هالبواش فإننا نطرح جملة من الأسئلة .

نحاول الإجابة عليها من خلال نموذجين للانتحار وتتمثل أولا في: ما هي الأسباب الدافعة للانتحار؟ ثم كيف استطاع المنتحر أن يوفق في قتل ذاته وعجز عن مواجهة حاله؟17

قد تستدعي الإجابة على هذه الأسئلة الافتراضية سرد كل حالات الانتحار والوقوف على معرفة الأسباب من ورائها ولاستحالة ذلك طبعا فإننا نؤكد أولا أن ما توصل إليه دوركايم تركز على كل الجوانب الاجتماعية والنفسية وقد تناولها هالبواش بالقياس الإحصائي نظرا لأشكال الانتحار المختلفة كالجماعي الذي يعبر عن الاقتناع بفكرة لم يتبلور فيها الانتحار على شكل خطاب ينقل إلى أفراد المجتمع.

6 أمثلة عن الانتحار

أ – الحالة الأولى :حم ضرابي Homma Darabi : أثار انتحار هذه المرأة ردود الفعل حول واقع المرأة في إيران، تبلغ من العمر 53 سنة طبيبة أم لطفلتين، إحدى النساء المتحررات، انتحارها كان بطريقة جديدة وهي حرق جسدها في طريق عام. الجديد في هذا الانتحار أنه أذيع في قنوات تلفزيونية مختلفة منها B.B.C وفي إسرائيل والإذاعة الفرنسية الدولية RFI. وتقول الإشاعات أنه قبل أن تضع النار على جسدها نزعت خمارها، أما الصحف الإيرانية فاكتفت بنشر الحادث دون تعليق. في حين أكدت صحيفة إيرانية أن حم ضرابي تعرضت لمحاولات انتحار من قبل وهي تحت المعالجة. يقول صاحب المقال أن النهاية المأساوية لحم ضرابي كانت تعبيرا عن الضغوطات التي عاشتها. Mahnaz Malin وصف لنا حياة حم ضرابي انطلاقا من بعض الوثائق ومقابلات أجراها مع مقربين من الضحية. فهي ولدت بطهران عام 1940 من عائلة متوسطة ومتحضرة كانت نشيطة وذكية واصلت دراساتها الجامعية بمعهد الطب والتحقت بالجمعيات الطلابية وكانت واحدة من ممثلين للطلبة حيث مثلت الطلبة في مؤتمر الجبهة الوطنية لإيران Congre du front national de l'Iran الذي تأسس عام 1962 من طرف Mossadegh الزعيم السياسي اللائكي والتطوري الذي شارك في حركة الكفاح الوطني الديمقراطي وكان أحد أعضاء حزب الأمة الإيرانية.

وتوجد دراسة إحصائية في إيران تبين أن هذا الشكل من الانتحار ارتفع بين النساء بمعدل98% من المنتحرات بنفس الطريقة، ونفس الدراسة أكدت أن 3600 حالة سجلت في إيران خلال 1992 في إقليم خراسان منها 2500 أي ما يعادل70% نساء وقد بينت مختلف الصحف أن أسباب الانتحار في إيران تعود إلى الفقر والمشاكل السوسيواقتصادية والصراعات المختلفة والضغوطات العائلية.

ب- الحالة الثانية: آنا هاينريش Anna Heinrich: سيدة في الثلاثين من عمرها تُعِد رسالة دكتوراه في الآداب واللغات القديمة وهي ذكية جداً فجأة أصبحت عاجزة عن التركيز وأصبح سلوكها شاذاً وغير متكيف فهي عاجزة عن مواصلة حياتها الطبيعية وانقطعت عن متابعة عملها، ولاحظ الأصدقاء أنها تعاني من اضطرابات نفسية حادة ولذلك نصحوها بزيارة العيادة النفسية ولم تتردد في الأخذ بهذه النصيحة خاصة وأنها من أنصار التحليل النفسي.

منذ الزيارة الأولى للعيادة النفسية بدأ العلاج المارتوني لها والذي استمر تسعة أعوام متواصلة فقد كانت تزور عيادة الطبيب النفسي طيلة هذه المدة أربع مرات في الأسبوع وبلغ عدد الساعات التي استلقت خلالها على أريكة التحليل 850 ساعة روت خلالها قصة حياتها دون أن تغفل الإشارة إلى أدق التفاصيل. في نهاية العام التاسع أعلن حكيم النفس استسلامه ويأسه خاصة أن حالة آنا كانت تزداد سوءاً من عام إلى آخر. يذكر هنا أن الطبيب نصحها بالابتعاد عن طفلها وزوجها الذي ضاق ذرعاً بتصرفاتها، خاصة وأنها حاولت مرتين وضع حد لحياتها (الانتحار) وأن حالتها الصحية قد ساءت. وكانت تلجأ أحيانا إلى الكحول والمخدرات إلى أن كانت خاتمة المطاف بها الانتحار.

خاتمة:

كيفما كانت نظرتنا إلى الانتحار سواء الفلسفية أو النفسية أو السوسيولوجية، فإنها تبقى رغم كل هذا حالة غامضة، رغم كل هذه المقاربات فكل حالة تحمل معها ظروفا خاصة بها يعتمد عليها في فهم طبيعة هذا النوع أو ذلك إلاّ أن الانتحار يبقى إشكالية وجودية لهذا العصر كما كان لكل العصور.

وفي خاتمة مقال فلسفي حول الانتحار كتبه كورني ميشال Michel Cornu يقول عن صديق له في أيام الدراسة وهو أهمهم حيث كان شريكا له في الأمور المعرفية والروحية أهدى له مجموعة من الكتب وقد استطاع هذا الشخص أن يكون لنفسه ظروف حياة جيدة من أسرة وعمل واستقرار اجتماعي إلا أنه وضع حدا لحياته بعملية انتحار. وخلال مطالعة صاحب المقال للكتب التي أهداها إياه صديقه وجد على هامش إحدى الصفحات المقروءة حول الانتحار أنه: أي الانتحار لا يعبر عن التشاؤم بقدر ما هو رجاء مجنون ومنحرف موجه إلى جهة مجهولة بعد الموت فالإنسان ينتحر عادة إذا لم يستطع مواجهة التشاؤم18.

الهوامش:

(1) Baudelot et R. Establet . *Durkheim et le suicide*, Puf 1999 (5e ed)

(2) George Minois, *Histoire du suicide*, *La Société occidentale force morte volontaire*, Fayard, Paris 1995.

(3) J.Baechler, *les suicides*, Calmann, levy 1975.

(4) Philippe Jeammet " le suicide des jeunes comme affirmation de soi "*Science Humaine* dec 2004 janvier –février 2005.

(5) Chahla Chafeque – Farkad – Khorokhavar – *Femme sous le voile face à la loi islamique.* ed dec Février 1995, Paris.

(6) Philippe Jeammet- OP cité – Avril **2002**.

(7)العلوم الاجتماعية –مجلة تصدر كل ثلاثة أشهر تحت إشراف التعليم العالي والبحث العلمي – عدد3 أفريل **1980** – ص **190**.

(8) العلوم الاجتماعية – مصدر سبق ذكره - ص **195**.

(9) الانتحار بين الوعي واللاوعي- اسموس فاينستون- مجلة الفكر العربي –**2002**ص**75**.

(10)Daniel . Ehrenberg. *La fatigue d'être soi, dépression et société* – ed Odile Jacob- Paris 1998.

(11) E. Durkheim, *le suicide*, Reed, Puf, 1999.

(12)la réussite Scolaire In. Alain Gérard. Coll. *Que saie je ?* Paris. PUF.

(13)P. Besnard « Mariage et suicide : la théorie durkhemiene et la régulation conjugale à l'épreuve d'un siècle »*Revue française de la sociologie*. T 1997.

(14)R.Boudon et F.Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*. Puf .2003(3e ed)

(15)M. Halbwachs, *Les causes du suicide*, Félix Alcan 1930.

(16)L.chauvel, «Ralentissement économique et suicide» *Revue de l'O.F.C.E*, janvier 1997.

(17) L.Chauvel. OP Cite 1997.

(18) Paul –louis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort suivi de problème moral du suicide*, Seuil, Paris. 1951.

تطور الصيدلة و علم الأدوية
في الحضارة الإسلامية

أ. علي عمّار
أستاذ مساعد، قسم العلوم القانونية،
معهد العلوم القانونية،
المركز الجامعي مصطفى إسطمبولي، معسكر

من الصعب فصل مصادر الصيدلة فيما يتعلق بالأدوية المفردة والمركبة عن مصادر الطب ذلك أن الكثير من المؤلفات التي دونت في مجال الطب تحتوي على فصول مخصصة للأدوية. والنظرية التي يقوم عليها علم الصيدلة لا تنفصل عن النظرية التي تشكل أساس الطب، فلكل دواء طبائع تختلف في القوة وتوصف لعلاج علة ما على ضوء نوع الطبيعة ودرجة قوة هذه الطبيعة لإعادة توازن الأخلاط. ذلك أن استخدام الدواء يقوم على التجربة الطويلة والملاحظة.

إن علم الأدوية يعتبر نتاج تجربة وملاحظة ومتابعة لأجيال لا حصر لها من البشر تمتد لفترات طويلة قد تعود إلى ما قبل التاريخ. وقد يبدو من وجهة النظر التجريبية على الأقل أنه من المناقض للعقل أن يعرض كثير من الناس عن هذه الكنوز الضخمة من المعرفة المستمدة من الملاحظة والتجربة فيفضلون عليها الأدوية الحديثة ولو لم تخضع للتجربة المطلوبة وينفر الناس على استخدامها دون دراسة دقيقة ومشخصة لآثارها القريبة والبعيدة المدى على الجسم البشري بصفة عامة.

وإذا تركنا موضوع نظرية الطبائع والأخلاط ودرجات قوة الطبائع التي تنطوي عليها خواص كل دواء – أي كل ما يرتبط بنظريات جالينوس الطبية – نجد أن المعرفة الفعلية للأدوية التي ورثها المسلمون عن المصادر القديمة تعتمد أساسا على المصادر الفارسية أكثر مما تعتمد عليها في غيرها من فروع الطب الأخرى. فالساسانيون كان لهم مقام عظيم في المعرفة بالأدوية المختلفة وخاصة الأعشاب، بل أكثر من هذا هناك أسماء فارسية لبعض العقاقير في اللغة اليونانية. كذلك كان للهنود علم واسع بالأعشاب والمعادن أيضا واستخدامها للدواء. وللإشارة فإن علمهم يختلف تماما عن علم الإغريق. وقد استخدم الطب الهندي بصفة خاصة السموم والعطور للأدوية بالإضافة إلى الأعشاب والمواد المعدنية. وعلم الأدوية في الإسلام قد ورث هذه الكنوز الضخمة عن الفرس والهند إلى جانب معارف المدرسة الإغريقية الإسكندرية في هذا المجال. وأضاف العلماء المسلمون في مراحل تاريخية لاحقة عقاقير جديدة للعلاج مثل الكافور والتمر الهندي مما لم يرد في المصادر اليونانية، الأمر الذي يؤكد أن المسلمين قد توصلوا إلى مصادر أخرى لم تعرف من قبل زيادة عن كونهم قد عاشوا واستقروا في مناطق تملك تغطية كافية للنباتات وتربية الحيوانات الوضع الذي لم تشهده المصادر الإغريقية.

ومع ذلك فإن أهم مصدر للصيدلة الإسلامية هو بدون شك (ديوسقوريدس) الذي كانت مخطوطاته العربية كاليونانية من أول ما اشتهر به من المؤلفات.

وقد ترجم كتابه « المادة الطبية » إلى العربية في ق.3.هـ/9.م اسطيفن بن باسيل وحنين بن إسحاق تحت عنوان « كتاب الحشائش هيولي الطب » ولم يلبث أن أصبح المرجع الأساسي للأخصائيين في علم العقاقير. ويظهر أثره في « فردوس الحكمة للطبري جاء ذكره في «الحاوي» .

وقد ترجم إلى الفارسية في وقت مبكر يعود إلى القرن 4.هـ/10.م بقلم حسين بن إبراهيم الناتلي، كما ترجمه من جديد إلى العربية في القرن 06.هـ/12.م مهران منصور المسيحي. وإلى جانب الأثر العميق (لديوسقوريدس) عرف المسلمون أيضا مجهودات جالينوس في العقاقير، ومؤلفات بول من ايجينا وغيره من علماء اليونان الإسكندرانيين. وقد ترجمت كلها إلى العربية والسنسكريتية والفارسية فوضعت بذلك الأساس الذي قام عليه علم العقاقير العربي والإسلامي كمدرسة مستقلة بذاتها.

مزايا الأدوية المفردة والمركبة.

كثيرا ما تفرق المصادر العربية والإسلامية بين الأدوية المفردة والأدوية المركبة المفردات والمركبات كما تذكرها هذه المصادر، فالأولى تبحث في العقاقير على حالتها الطبيعية البسيطة، والثانية تبحث في العقاقير بالمعنى المعروف في الوقت الحاضر التي كانت في الماضي تحت عنوان « الأقرباذين» . وعلى أساس هذا التقسيم التقليدي سنتناول هذين القسمين كلا على حدة مبتدئين بالأدوية المفردة. وأول مؤلف عربي في هذا المجال سبق في الحقيقة نقل (ديوسقوريدس) حيث ألف ماسرجيس في القرن 02هـ/08.م كتاب « قوى العقاقير ومنافعها ومضارها» .وتلاه في أوائل ق.03.هـ/09.م عيسى بن سحاريخت أحد تلاميذ جرجيس بن بختيشوع فألف كتاب « قوى الأدوية المفردة ». وتوجد رسالة تحت عنوان « كتاب الأدوية المفردة » في المجموعة الجابرية، كما يوجد كتاب بنفس العنوان لحنين بن إسحاق في شكل أسئلة وأجوبة عن الأدوية المفردة. ثم أن المؤلفات العامة في الطب والصيدلة والتي ظهرت في القرن 03.هـ/09.م. مثل كتاب ابن الوحشية والطبري والرازي كانت تضم دائما أبوابا موسعة عن العقاقير.

وقد ذكر « الحاوي » 829 نوعا من العقاقير مبينا خواصها مرتبا إياها ترتيبا أبجديا. في حين ألف الرازي كذلك كتبا قائمة بذاتها في هذا الموضوع. ولعل ما يميز أول كتاب بالفارسية عن الأدوية يمتاز بمكانته اللغوية أكثر من أهميته الطبية هو كتاب « الأبنية عن حقائق الأدوية » لأبي منصور موفق، ألفه في القرن 04.هـ/10.م الذي يعد بداية تاريخ طويل للمؤلفات الفارسية عن العقاقير أستمر أكثر من ألف سنة وإلى غاية يومنا هذا.

وفي القرن 04هـ/10م أيضا استمر تأليف كتب هامة باللغة العربية من بينها أول كتاب ظهر في إسبانيا في موضوع الأدوية وهو كتاب « الجامع بأقوال القدامى والمحدثين في الأدوية المفردة » لأبي بكر بن سمغون القرطبي، وفيه رتبت الأدوية ترتيبا أبجديا. وكذلك شرح ابن جلجل على ديوقوريدس ثم رسالته عن العقاقير التي لم يذكرها ديوسقوريدس، وقد خصص الزهراوي جزءا كبيرا من كتابه« التصريف » للنباتات والأدوية.

أما في بلاد المشرق فقد ظهر في هذه الفترة الكتاب الشهير للفلسطيني أبي عبد الله التميمي ألا وهو كتاب « المرشد في جماهر الأغذية وقوى المفردات من الأدوية » كتاب يعتبر جدّ مهم من ناحية الأغذية والأدوية. وكتاب « الاعتماد في الأدوية المفردة » وفيه ذكرت مفردات الأسماء العربية للأدوية بالسريانية والفارسية. كما ركز فيه المؤلف على الخواص « الخفية » للأدوية وترجم اسطيفانوس السرقسطي هذا الكتاب إلى اللاتينية حيث ترك أثرا بالغا في بلاد الغرب. وقد كان هناك بطبيعة الحال في ذلك العصر المجموعات الطبية الهامة وخاصة ما كتبه المجوسي وابن سينا وبها أبواب خاصة بالأدوية، من أهمها كتاب « القانون» الذي يتضمن بحثا مفصلا عن الأدوية المفردة، وفيه قوى الأدوية وخواصها مرتبة ضمن جداول منتظمة.

ولعل أشهر المؤلفات الإسلامية عن العقاقير يتمثل في مجهودات البيروني المتعلقة بكتاب « الصيدلة » الذي كتبه بالعربية، ثم ترجمه أبو بكر الكاشاني إلى الفارسية. كتاب يعتبر ثمرة تجارب السنوات الأخيرة من حياة البيروني بحيث يضم مجموعة ضخمة من المعلومات عن العقاقير تشمل 850 عقارا جمعت من كل مصدر يمكن تصوره مع أسماء العقاقير بعدة لغات تشمل اليونانية والسريانية والسنسكرتية والعربية والفارسية، وفي بعض الأحيان الخوارزمية والصنعدية وغير ذلك.

وقد كان دائما موضوعا حقيقيا للتباري بين الباحثين. وقد يكون ذلك السبب الذي من أجله لا النص العربي ولا النص الفارس لم يطبعا طبعة محققة. وقد أوضح البيروني السبيل للكتب التي جاءت بعده في الصيدلة.

وقد أعدّ ابن جزلة بعد البيروني بقرن مؤلفا مرتبا ترتيبا أبجديا أيضا إلا أنه لم يصل إلى ضخامة كتاب البيروني.كما عرفت نفس الفترة انتقال مركز النشاط في مجال الصيدلة إلى بلاد الغرب. حيث ظهر عدد من أعظم علماء العقاقير في الإسلام.

ففي القرن 06هـ/12م. ألف العقاقيري اليهودي يوسف بن إسحاق بن بكلارش من المرية كتابه«المستعيني» يحمل في جوهره بحثا نظريا في العقاقير مع ما يقابلها من أسماء النباتات بالعربية والفارسية واليونانية والسريانية واللاتينية. في نفس الوقت تقريبا كتب أبو الصلت وإبراهيم المغربي العلائي من بلاد العرب أيضا عن الأدوية المفردة.

كما كتب الفيلسوف الأندلسي الشهير ابن باجة بالاشتراك مع أبي الحسن الأندلسي كتابه « التجريبيتين على أدوية ابن وافد» .إلا أن نفس الكتاب قد ضاع. ومع ذلك فإن ابن البيطار يعود له الفضل في التعريف به من خلال استشهاداته به.

كما شهد القرن 06.هـ/12.م ظهور كتاب « الأدوية المفردة » لأبي جعفر الغافقي الذي يعتبر فريد في وصفه ودقته وغزارة معلوماته بحيث عدّه الكثيرون من أعظم الكتب الإسلامية عن الأدوية المفردة وخاصة فيما يخص الأعشاب والنباتات الطبية. وقد ترك هذا المؤلف أثرا بالغا في كتابات ابن البيطار أبرز علماء النباتات في الإسلام، وفي نفس الوقت أعظم من نظم المعلومات عن الأدوية. وقد ولد ضياء الدين بن البيطار في مالقة وقضى السنوات المبكرة من حياته في الأندلس. غير أنه مثل كثيرين من مواطنيه في ذلك العصر هاجر إلى المشرق واستقر في النهاية في دمشق حيث وافته المنية عام 646هـ/1248م. وإضافة على شرحه لديوسقوريدس ألف ابن البيطار كتاب « المغنى في الأدوية المفردة » حيث ذكر فيه حوالي 1400 عقار من أصل حيواني ونباتي ومعدني. ويعتبر الكتاب قمة في ميدانه الخاص ومن أكبر الكتب تأثيرا داخل العالم الإسلامي وخارجه، حتى أن أثره قد وصل أرمينيا. وكأعظم مؤلف في هذا المجال فإنه يعتبر كتاب أساسي في علم النبات وهو أيضا ينتمي مباشرة إلى موضوع التغذية.

ومنذ القرن 07هـ/13.م استمر ظهور المؤلفات في علم العقاقير في الدولة العثمانية وفي دولتي فارس والهند، ومعظمها يعتمد في مادته على الأعلام السابقين. أما ما يتعلق بالدولة العثمانية فقد ترجم كتاب ابن جزلة إلى التركية في القرن 08هـ/14م وفي القرن التالي كتب أبوعباس الحسني (المعروف بالشريف الصقلي) من تونس كتابه « الأطباء» عن العقاقير، ثم تلاه القاسم الغساني عالم العقاقير المغربي صاحب « حديقة الأزهار في شرح ماهية العشب والعقار» . وقد شملت تذكرة « داود الانطاكي» جزءا هاما عن العقاقير. وفي القرن 11هـ/السابع عشر الميلادي تابع مدين القوصيني على هذا المنهج وذلك بتأليفه « قانون الأطباء وناموس الأحياء» ، في حين ألف عبد الرزاق الجزائري في ق.12هـ/18م. وهو من الجزائر كتابه « كشف الرموز» معتمدا على آراء ابن سينا وابن البيطار وداود الانطاكي. وتواصل استخدام الأدوية التقليدية بصفة خاصة في مصر وشمال إفريقيا إلى يومنا هذا بالرغم من انتشار استخدام الأدوية الحديثة في كل هذه البلدان بداية من القرن الماضي.

أما عن بلادي فارس والهند، فإن معظم الشخصيات التي سبقت الإشارة إليها في مجالي الطب والصيدلة فقد عينت أيضا بالأدوية والقصد هنا كتاب « الشامل» لغياث الدين الشيرازي الذي يحتوي على أجزاء هامة من الأدوية والمؤلفات الطبية زمن العهد الصفوي الذي لقبه الجود « بالعصر الذهبي للصيدلة» يزخر بالدراسات في مجال العقاقير. و« طب الشافعي» لمظفر الحسيني و« تحفة المؤمنين» الذي ألف في بلاد فارس و« ألفاظ الأدوية» لعين الملك في الهند. هذه كلها تعتبر

من أبرز الأمثلة على الدراسات في ميدان العقاقير في ذلك العصر والتي تضمنتها المؤلفات الطبية بصفة عامة. ومما تجدر الإشارة إلى ذكره بجدية هي مكانة الرسالة التي ألفها أبو الفتح الجيلالي وهو فارسي آخر هاجر إلى الهند في القرن 10هـ/16م. عن « القليان» أو غيلون الماء والعقار الجديد الذي غزا بلاد المشرق وهو التبغ.

وتعتبر هذه الرسالة ذات أهمية بالغة، لأنها أصل الأشكال المختلفة لغيلون الماء أو الزجلية المستخدمة اليوم في جميع بلاد العالم الإسلامي. ولاسيما في بلاد فارس على الخصوص. كما تواصل علم العقاقير في الهند وكل ما اتصل به من المجالات استخدم حتى اليوم بصورة أقوى من أي ميدان آخر من العلوم البديلة أو الأصلية. وقد ظلت معظم الكتب المذكورة أعلاه تستخدم كمصادر ومراجع للصيادلة المعترفين المجربين لبعض الأدوية المفردة لمعالجة أنفسهم وأسرهم وأصدقائهم.

أما فيما يتعلق بالأدوية المركبة فقد كان ينص عليها عادة في المصادر الإسلامية في كناشات الأدوية التي أصبحت في اللغات الإسلامية « الأقراباذين» وهو مصطلح مشتق عن اليونانية ويعني قائمة العقاقير أو دستور الصيدلة.

وفي هذا الميدان ظهر أثر جالينوس واضحا وقويا. ففي القرن 03هـ/09م. ظهر نوعان من الأقراباذين أحدهما لسابور بن سهل من جنديسابور والثاني للفيلسوف الكندي. كما وضع الرازي الأقراباذين الكبير والأقراباذين الصغير.

وقد قام بترجمة كليهما جيرارد من كرمونا إلى اللاتينية، كما يوجد كذلك كتاب باللاتينية في هذا المجال ينسب إلى جوهان ماسويه. وهو غير يوحنا بن ماسويه، بل قد يكون ماسويه الماريني الذي كتب في العقاقير في ذلك الوقت.

والقانون يحتل أهمية من حيث اقراباذينه ولما فيه من الأدوية المفردة والجزء الخامس منه كان دائما مرجعا للمسائل المتصلة بالأدوية المركبة إلى غاية يومنا هذا. على أن مؤلفات ابن سينا والرازي عن الأدوية المفردة والمركبة لم تكن نهاية ما أنجز في هذا المجال بل اعتبرت مثلا اقتدى به فيما بعد، ومن ذلك رسائل ابن التلميذ ومحمد بن بهرام القلانصي والتي ظهرت في القرن 06هـ/12م. وهذه الأخيرة تعد أكثر المؤلفات شمولا في مجالي الطب والصيدلة، فهي تضم جميع المصادر والمراجع السابقة. ومن مجموعات العقاقير المركبة الهامة ما ألفه نجيب الدين السمرقندي، هو كتاب « منهج الدكان» الذي يكاد يوازي ويساوي في مكانته اقراباذين القلانصي في شموليته. ومن المؤلفات المتأخرة نذكر « طب الشافعي» ويسمى أيضا « اقراباذين الشافعي» و« تحفة المؤمنين» و« اقراباذين القادري» لصاحبه محمد أكبر أرزاني. وقد كتب الأولان في بلاد فارس والثالث في الهند. وهي تعتبر بحق مراجع هامة في ميدان الطب والصيدلة اعتمدت في دراسة الموضوع إلى أن انتشر الطب الغربي وصيدلته في العالم العربي والإسلامي.

الصيدلة العربية ... نظام الممارسة والتواصل.

إن ممارسة الطب ونظامه التطبيقي عرف أوج ازدهاره أثناء قيام الحضارة الإسلامية. فقد أنشأت مؤسسات وهياكل متينة الصلة بنظامها العام بغرض الوصول إلى نشر تعاليم الطب وممارسته على أكمل وجه. ومع تقدم العصور اختفت صورة الطبيب الذي كان في بداية أمره من أصل مسيحي أو يهودي أو زردكي أو ظل فعلا فردا من هذه الملل وحلت محلها صورة الحكيم المسلم (ومصطلح حكيم يقصد به حرفيا، الرجل العاقل، أو ذا العقل الراجح). وهو في وقت واحد الطبيب والفيلسوف والعالم المتبحر في مختلف أنواع العلوم التقليدية أو البديلة. وأغلب الفلاسفة المسلمين القدامى ابتداء من الكندي إلى ابن سينا وابن رشد كانوا في الحقيقة أطباء أكفاء، وبعضهم كارازي محمد بن زكريا وابن سينا كانوا أعلاما لا يحارون في ميدان الطب والصيدلة.

ونتيجة لذلك كانت ممارسة الطب وتعليمه جزءا لا ينفصل عن بقية الإختصاصات وخاصة عن الفلسفة. فقد كانت المعلومات والمعارف المتعلقة بالطب تبلغ إلى الطالب عن طريق شخصية فذة تمثل بحق وحدة العلوم الإسلامية وتقدم الفروع المختلفة للمعرفة كمراتب متسلسلة في نظام مدرج لا كأنواع منفصلة متباينة من العلوم.

أما فيما يتعلق بتعليم الطب في الواقع، فإنه وبالرغم من أن المبادئ العامة للطب كانت تلقن في « المدارس» فإن الجانب العلاجي والجراحة وتحضير العقاقير وما إلى ذلك فقد كان يتم على مستوى المستشفيات حيث كانت تلحق بها مدارس طبية. كما كان بعض الأطباء البارزين يعلمون تلاميذتهم في حلقات خاصة في بيوتهم أو أماكن خاصة معدة للغرض نفسه.

وللإشارة أن قسطا كبيرا من التعليم كان يجري في شكل حلقات خاصة. أوفي المستشفيات الخاصة أو الصيدليات، وخاصة ما تعلق بدراسة العقاقير. ولعل أهم ما ميز الحضارة الإسلامية هي تلك التقاليد القوية في ممارسة أجيال من الأسرة الواحدة للطب سواء تعلق الأمر بالنسبة للمسلمين أو غيرهم من الملل الأخرى الذين كانوا يعيشون بين المسلمين. ومن أشهر العائلات المعروفة في عالم الطب نذكر عائلة ابن زهر في إسبانيا، وبختيشوع في العراق وفارس، وقد أنجبت أطباء بارزين طوال عدة قرون. كما ورث المسلمون نظام المستشفيات عن الفرس والبيزنطيين معا. وقبل ظهور الإسلام كان مستشفى جنديسابور قرب مدينة الأهواز الحديثة في فارسي، مؤسسة طبية هامة يقدم فيها تعاليم الطب على أوسع نطاق إلى جانب علاج المرضى. وقد كان هذا المستشفى والمدرسة الطبية معا الدائرة الأساسية لتقديم علم الطب الإغريقي الإسكندري والهندي والفارسي إلى الإسلام. كما كانت هناك مستشفيات أنشأها البيزنطيون في مقاطعاتهم الشرقية مثل بلاد الشام التي سرعان ما اندمجت في العالم الإسلامي. وبذلك فقد استفاد المسلمون من وجود هذه المؤسسات فلم يلبثوا أن أنشئوا مستشفيات خاصة بهم. ورغم ما يذكران الخليفة الوليد الأول هو أول من أقام مستشفى في الإسلام في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، فإن أول مستشفى حقيقي مجهز بكل وسائله العصرية قد أنشأ هارون الرشيد في بغداد في القرن 2هـ/8م. واستقدم لرئاسته الطبيب المسيحي جبرائيل بن بختيشوع من جنديسابور. وكان هذا المستشفى محور العمليات الطبية في الإسلام ومركزا لازدهار الطب الإسلامي. وقد ترأس مستشفى بغداد بعد ذلك أطباء

أفذاذ. كما برز عدد من المستشفيات في بغداد وأشهرها البيمارستان العضدي الذي أنشأه عضد الدولة الحاكم الفارسي في القرن 4هـ/10م. وأنشئت المستشفيات أيضا في سائر المناطق الإسلامية مثل المستشفى الذي أسس في مدينة الرّي وكان يرأسه الرازي محمد بن زكريا قبل ذهابه إلى بغداد. ومستشفى آخر هام ذلك الذي أنشأه نور الدين زنكي في دمشق في القرن 06هـ/12م، ويقال أنه انشأ مستشفى نوري شبيه به في حلب. وبعده بقليل أنشأ صلاح الدين الأيوبي المستشفى الناصري في القاهرة. ثم توالت وطيلة قرون سلسلة متصلة من المستشفيات بين مراكز الطب في سوريا ومصر، على أن أهم المستشفيات وأشهرها في مصر كان المستشفى المنصوري الذي بناه المنصور قلاوون في القرن 07هـ/13م، على أنقاض قصر فاطمي قديم، وكان يحتوي على عدة ألوف من الأسرة اللازمة للمرضى وفيه أقسام متعددة تخصص للأمراض المختلفة وقسم من النساء متميز عن قسم الرجال كما كان المستشفى يضم قاعات للمحاضرات ومكتبة ومسجدا وقسما خاص للإدارة.

وقبل ذلك بحوالي قرن أنشأ ملك الموحدين يعقوب المنصور أول مستشفى كبير في المغرب وبالذات بمدينة مراكش بحيث جلب إليه أطباء مشهورين مثل ابن طفيل وابن رشد ومنذ ذلك الوقت تواصلت عملية إنشاء المستشفيات في المغرب، بعضها بني على شاكلة الذي أنشأ في القرن 07هـ/13م. في مدينة سلا أسسه مولاي عبد الرحمان وهولا يزال مستخدما لغاية اليوم.

وكذلك أنشئت مستشفيات عديدة في كل من تونس والجزائر وبلاد الأندلس نفسها. ووصفها مدون في مختلف المصادر، وقد دخل مصطلح « بيمارستان» وهولفظ فارسي المقصود به (مكان المرضى) الذي كان يستخدم في العربية بمعنى المستشفى إلى اللغة الإسبانية فنطقوها « ملستان أو مرستان».

وفي عهد الإمبراطورية العثمانية استمر تأسيس المستشفيات على منوال المستشفيات السابقة أيام السلاجقة والعباسيين. وكان أول مستشفى عثماني أسس هو« دار الشفاء» في بورصا أسس في القرن 08هـ/14 م، ثم تلاه مستشفى محمد الثاني في القرن 09هـ/15 م. كجزء من الكلية المسماة باسمه.

وخلال هذا القرن أمر يزيد الثاني بإنشاء مجموعة من المؤسسات يحتوي كل منها على مستشفى ولا يزال البعض منها قائما لحد الآن.

وأما في اسطنبول فقد بدأ إنشاء المستشفيات في القرن 10هـ/16 م. وما بعده، وقد أدى ذلك مباشرة إلى إنشاء المستشفيات الحديثة المتأثرة تأثيرا كبيرا بمعمل الطب الغربي.

وأما في بلاد فارس والهند فإن قصص الرحالة تكشف لنا عن مستشفيات مزدهرة في كثير من المدن، بل هناك قليل من الشك في أن المستشفيات التي بناها المسلمون في الهند في القرون الأخيرة كانت أعظم وأفخر من مستشفيات فارس. والحقيقة أنه وحتى الوقت الحاضر ما يوجد في انتقاص المستشفيات والمستوصفات الضخمة، إنما هو من بقايا ومآثر العصر الإسلامي الزاهر لاسيما في شبه القارة الهندية. ومن أبرز الأمثلة على ذلك المستشفى العثماني في حيدرباد الدكن ومؤسسات حمدارد في دلهي وكراتشي.

وعادة ما كان المستشفى يمد المساعدات من الصدقات والمنح الخيرية (الأوقاف). أومن المساعدات الحكومية، حتى أصبح لها شأن كبير وتعد من المؤسسات العلمية الهامة في العالم الإسلامي. وقد تطورت وتفرعت إلى إختصاصات متعددة، من المستشفيات العامة التي تعالج جميع الأمراض المتخصصة في علاج مرض معين مثل البرص أو الجنون، بل حتى علاج الحيوانات. وقد كان تدريس الطب

الإسلامي وممارسته لا ينفصلان عن مؤسسة المستشفى التي كانت عندما بلغت ذروتها تضم إلى جانب الأقسام المختلفة للعلاج المكتبات الضخمة وقاعات المحاضرات وغير ذلك من الوسائل اللازمة لتدريب طلاب الطب والصيدلة.

وكانت ممارسة الطب الإسلامي متصلة اتصالا وثيقا ودائما بالمستوصفات ودكاكين بيع العقاقير الملحقة بالمستشفى أو التي تعمل مستقلة عنها. وكان منتج العقاقير ويسمى (العطارة أو العطار) عادة، أقرب إلى الناس وأكثر اتصالا بحياتهم اليومية من الطبيب. ولغاية يومنا هذا نجد العطار التقليدي ذاته يقوم بالكثير من تحضير حاجات زبائنه اليومية ويصف لهم الدواء لمعالجة الأمراض البسيطة التي لم تبلغ بعد حدا خطيرا جدا. ومعرفة العطار للعقاقير كانت معرفة واسعة وخاصة للأعشاب والنباتات الطبية التي تداوي بها معظم الأمراض بالطريقة التقليدية. والدور الذي كان يقوم به العطار من الناحيتين الصحية والاقتصادية إنما كان له بالغ الأهمية.

المراجع:

- ريتشر براكلسوس. محفوظات تاريخ العلوم الطبيعية والصناعة. المجلد 1913/6. ص 294. 304.
- مايرهوف. المادة الطبية لديوسقوريدس عند العرب. دراسة في تاريخ العلوم الطبيعية والطب. مجلد 1933/3. ص 280- 292.
- لكلير. ل. الأدوية المفردة لابن البيطار. مخطوطات دار الكتب القومية مجلدات 13 و125. 126 باريس 1877.1881.1883
- فون سنتهيمر. مجموعة الأقراباذين عند العرب. فريبورج 1945.
- سهيل انقير. تاريخ الطب العمومي. اسطنبول 1943م.
- مايرهوف. المؤلفات الطبية لابن ميمون. مجلد 11. 1929 ص 136. 155.
- ابن البيطار. الجامع لمفردات الأدوية والأغذية. دار الكتب العلمية بيروت 1992.
- ابن الجزار. الإعتماد في الأدوية المفردة. مخطوط المكتبة الوطنية بالجزائر. رقم 1476.
- ابن حمادوش عبد الزراق. كشف الرموز في بيان الأعشاب. الجزائر 1938.
- ديوسقوريدس. في الأدوية المفردة. دار المغرب الإسلامي. تونس 1985.
- ابراهيم بن مراد. المصطلح الإعجمي في كتاب الطب والصيدلة. دار الغرب الإسلامي. بيروت لبنان 1985.
- ابوزيد السحات نصر. النباتات والأعشاب الطبية. القاهرة 1986م.
- أحمد بن محمود. تاريخ الطب العربي. تونس 1980م.
- البيروني. الصيدلة في الطب. دار الكتاب العربي. دمشق سورية 1984م.
- غساني الملك. الشجيرات العلقية في الشمال الإفريقي. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. تونس 1990.
- ا. خير الله. ملخص المساهمة العربية في الطب والعلوم المتصلة به. ص 59. 73. (1946) بيروت لبنان.
- م. بلسيز. الفرابي في الطب وؤياه ومصادر إكتشافاته. المؤتمر 21 الدولي لتاريخ الطب. ص1033. 1539. (1960)م.
- مايرهوف. دراسات في العقاقير العربية. مخطوط لم ينشر بعد. مجلة معهد مصر. مجلد 22. ص 133. 152.(1940).
- ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. القاهرة 300. بيروت 1956م.
- د. أحمد عيسى. تاريخ البيمارستانات في الإسلام. دمشق 1939م.
- الخوارزمي. مفاتيح العلوم. القاهرة 1923م.
- البيروني. كتاب الصيدلة. تحقيق حكيم محمد سعيد. كراتشي 1973م.

. Lerlec, L. *histoire de la médecine arabe*, 2 vols, Paris 1976,photo.pepring New York, 1960.
. Miéli, A.,*La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leiden, 1938, 2nd Ed .Leiden,1966.
. Clément. Muller , J., *Essai sur la minéralogie arabe*, Paris, 1869.
. Corbin, H., *histoire de la philosophie islamique*, vol. 1, 1964, Paris.
. Krous, P.,Djaber ibn Hayân, *contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, 2 vols, 1942.3. Cairo.
. Nasr , S.H. , *Science et civilisation dans l'islam*, New York,1970 (U.S.A), 1968.

Propos sur la question de l'acculturation en Algérie

Dr. Belakhdar MEZOUAR
Sociologue, Université de Tlemcen

Pourquoi faut-il un retour sur la question de l'acculturation en Algérie ? Pour deux raisons : La première est due au fait que la question est très importante; elle nous renseigne sur notre Identité, notre position par rapport à la Modernité. La deuxième raison est que bien qu'importante, la question est traitée de manière quelque peu légère voire imprudente, ce qui ne manque pas de soulever des controverses ici et là. Bien entendu, ces *propos* succincts resteront en deçà des développements qu'exigerait le traitement de la question.

Verbaliser sur l'acculturation revient à évoquer la culture qu'il faut tout de suite définir comme étant un mode de vie(1). Le terme de *culture* est donc pris ici dans son sens anthropologique.

Dans leur *Mémorandum du social Science Council* de 1936, les anthropologues anglo-saxons Redfield, Linton, Herskovits définissent l'acculturation comme « *l'ensemble des phénomènes résultant du contact direct et continu entre des groupes d'individus de cultures différentes, avec des changements subséquents dans les types de culture originaux de l'un ou des deux groupes.*» (2)

Il ressort de cette définition que l'acculturation n'est pas un état mais un processus de déstructuration/restructuration culturelle ou encore de déculturation/enculturation. Il y a lieu de noter, au niveau conceptuel, la proximité sémantique entre le terme enculturation et celui d'*endoculturation*. En fait, endoculturation signifie plutôt une socialisation interne par assimilation des schèmes socioculturels ambiants transmis par les aînés (comme l'indique d'ailleurs le préfixe *endo* qui veut dire endogène, c'est-à-dire interne au groupe social considéré). A l'inverse, le terme enculturation est utilisé pour signifier l'acquisition de normes et de valeurs culturelles et sociales étrangères au groupe et à la société d'appartenance.

L'acculturation est donc une opération qui se déroule en deux temps: le temps de la déculturation, c'est-à-dire de la *vidange*, et le temps de l'enculturation c'est-à-dire du *remplissage* culturel, si l'on peut dire; étant entendu que les deux moments sont concomitants, reliés dialectiquement, et aussi importants l'un que l'autre ; cela va de soi.

Si le contact entre deux sociétés et partant entre deux cultures fut jadis la condition *sine qua non* du phénomène d'acculturation, aujourd'hui il n'est pas nécessaire que le contact entre groupes soit immédiat et *direct*, comme le fait remarquer à juste titre C. Camilleri(3). La relation culturelle peut être médiatisée de différentes manières et passer par différents canaux comme le développement économique, le mode de consommation, la culture, les média, etc. C'est en ce sens qu'il est permis de parler d'acculturation d'une société suite à son emprunt de modes et modèles exogènes.

Pour le cas de l'Algérie, un certain nombre de chercheurs commencent à partir des années 90 à réfléchir sur la question de l'acculturation. Ils estiment d'emblée qu'il n'y a pas acculturation des Algériens donc pas de lien social et

culturel nouveau allant vers la modernité. Les uns l'affirmeront de manière directe et franche, à l'instar Sl. Medhar qui *récuse* jusqu'au terme(4), d'autres le feront avec plus d'euphémisme à l'instar de S. Chikhi pour qui la « *modernité* est *introuvable* » (5) et de Dj. Guerid qui évoquera des « *limites d'une acculturation* » (6). L'adhésion des Algériens à l'islamisme et au '*Archisme* semble accréditer l'idée de la non-acculturation en Algérie. Cette prise de position intellectuelle mérite d'être examinée de plus près.

Selon les tenants de cette thèse, primo, l'acculturation dépend exclusivement du développement économique dont l'industrie est la pièce maîtresse. Secundo, ils observent que l'industrialisation ayant échoué en Algérie, comme en témoigne la fermeture des usines, la source de l'acculturation se serait tarie. Tercio, les Algériens plutôt régressent vers la tradition puisqu'ils adhèrent massivement aux Mouvements identitaires que sont l'Islamisme et le '*Archisme*. En conclusion : pas d'acculturation et pas de modernisation, ni de lien social moderne sous le ciel algérien.

Ces trois présupposés constituent donc la pierre d'angle de cette approche de l'acculturation en Algérie. Bien que séduisant et probablement partagé par d'autres, ce raisonnement repose cependant sur des postulats non démontrés, à nos yeux, contestables voire erronés.

Infrastructure et Acculturation

En postulant que seule l'industrie possède des vertus acculturatrices, cela revient à dire que la base matérielle de la vie sociale est dominante et déterminante en dernière instance, toujours et partout; la culture (et donc l'acculturation) est considérée comme réalité superstructurelle sans autonomie aucune par rapport à l'infrastructure. Infrastructure économique comprise d'ailleurs ici dans un sens bien restreint puisque n'y figurent pas les activités tant en amont qu'en aval de la production manufacturière proprement dite, telle la formation, la conception, le commerce, les services, les communications, bref tout ce qui est appelé le tertiaire(7) et qui constitue désormais l'essentiel des activités des individus, des groupes et des sociétés.

Il est vrai que l'acculturation des Européens à la modernité s'est accomplie avec l'industrie au cours du 19°s, donnant lieu à un lien social nouveau, marchand en l'occurrence. Cela se comprend aisément dans le cas de l'Europe ; en effet, au cours de la Révolution industrielle, le secteur industriel fut l'activité ascendante devenue rapidement dominante et qui a fini par transformer le mode de vie Occidental.

En fait, à bien y regarder, même en Europe, l'industrie et son impact sur la culture sont le couronnement d'un long processus continu d'acculturation des Européens qui s'est étalée sur cinq siècles. Rappelons rapidement qu'au 16°siècle, l'homme européen s'est libéré au niveau religieux de la tutelle du magistère de l'Eglise. Au 17°s, la pensée s'est autonomisée notamment avec la Philosophie des Lumières. A la Fin du 18° l'Européen s'est libéré politiquement (cf la Révolution de 1789). Au 20°s, les deux guerres mondiales, la reconstruction qui s'en est suivie et le soulèvement de mai 68, en France, en Italie et ailleurs, ont libéralisé culturellement la société. Force est donc d'admettre que même en Europe, l'acculturation résulte de l'agrégation d'un ensemble de facteurs religieux,

intellectuels, politiques, économiques et culturels dont, il n'y a pas de doute, l'industrie fait partie. C'est toute la thèse avancée par l'historien et sociologue allemand, N. Elias dans *La dynamique de l'Occident*.

La thèse de l'effet unilatéral et exclusif de l'Economique sur la culture est donc irrecevable ; d'ailleurs même Marx et Engels n'ont pas toujours conçu de façon très rigide la détermination de la superstructure par l'infrastructure, comme en témoigne la lettre qu'écrivit le vieil Engels en 1890 (le 21 septembre) à Bloc : « *C'est Marx et moi-même, partiellement, qui devons porter la responsabilité du fait que parfois les jeunes donnent plus de poids qu'il ne lui est dû au côté économique. Face à nos adversaires, il fallait souligner le principe essentiel nié par eux, et alors nous ne trouvions pas le temps, le lieu, l'occasion de donner leur place aux autres facteurs qui participent à l'action réciproque* » (8).

Acculturation et changement sociétal

Le deuxième postulat se décline comme suit : l'échec de l'industrialisation en Algérie n'a pas permis l'acculturation des Algériens. A l'encontre de cette assertion, il convient de rappeler qu'à la fin du 20°s, le secteur d'activité dominant dans le monde et également en Algérie est le tertiaire ; il y a ce qu'on appelle la tertiairisation de l'économie et de la société. Tertiairisation à laquelle vient se greffer une mobilité spatiale caractérisée par l'exode rural, l'urbanisation, l'émigration, les voyages, etc. Si acculturation il y a, elle ne peut être que le résultat de tous ces changements combinés et nullement provoquée par la seule industrialisation.

A ce niveau, il nous semble que la sociologie de R.K. Merton est d'un grand apport notamment dans sa fameuse distinction entre groupe d'appartenance et groupe de référence. Il est évident que la société algérienne constitue le groupe d'appartenance des Algériens, leur *en-groupe*, pour parler le langage de Merton. Cependant, outre le fait qu'elle s'origine dans l'en-groupe, leur culture est déterminée dans une mesure plus ou moins grande par des *hors-groupes*, c'est-à-dire par des groupes de référence (émigrés, occidentaux, etc.). Dans cette perspective, la culture est définie et par le groupe d'appartenance et par le groupe de référence, tout cela bien entendu dans des proportions déterminées, variables d'ailleurs suivant le domaine existentiel considéré. C'est ce que Merton appelle une *socialisation anticipatrice* et ce que nous appelons, par extension, une acculturation anticipatrice. Il s'agit en fait d'un processus d'appropriation des codes de la culture de la société à laquelle on souhaite appartenir et sur lesquels on adapte consciemment ou inconsciemment ses propres conduites; les phénomènes d'imitation et de mimétisme culturels n'y sont pas loin. Dans de telles circonstances, les éléments culturels de la société à laquelle on appartient peuvent être mis en veilleuse, ne serait-ce que partiellement. C'est ce qui expliquerait l'*ambivalence*, voire l'état schizophrénique de beaucoup d'algériens se trouvant aujourd'hui partagés entre tradition et modernité(9).

Plus encore, même si on admet que seule l'industrie possède des vertus acculturatrices ; son échec n'explique pas la non acculturation des Algériens. Car les travailleurs congédiés par les entreprises en faillite, et ils sont nombreux, deviennent le plus souvent des citadins, des chômeurs urbains, des sous-prolétaires, c'est à dire une *armée de réserve*, réservoir pour petits *boulots*, vendeurs à la

sauvette, *Trabendiste*, *Hallaba*, taxis clandestins, délinquants, etc. Bien entendu, dans le cas le plus favorable, ils réussissent leur reconversion en mieux. Ce qui est sûr et certain, c'est qu'ils ne redeviennent plus ce qu'ils étaient avant d'avoir connu le salariat et la ville, c'est-à-dire à l'image de leurs parents ou de leurs grands-parents.

Les comportements des Algériens changent comme en témoigne un rapport récent du ministère de la santé. Sur le plan des indicateurs sociodémographiques, on apprend que la fécondité de la population algérienne est en baisse. Après avoir été de 4 enfants par femme au début des années 90, l'indice synthétique de fécondité a été estimé à 2,5 enfants en 2000; cela est dû, au moins en partie, au recul de l'âge moyen de mariage qui a atteint les 31,1 ans (garçons et filles). De même qu'on enregistre une progression significative de la nucléarisation de la famille algérienne : La part de ce type de ménages est passé de 59% en 1977 à 71% en 1998 ; sans doute cela est-il dû à un rythme d'urbanisation en Algérie qui reste sans équivalent dans les pays en développement (de 40% en 1977, la population urbaine est passée à 58% en 1998) (10). Ces indices et sans doute d'autres indiquent de manière claire que la culture ancestrale des Algériens subit un changement sans précédent pour s'aligner sur un modèle culturel moderne qui tend à se généraliser à toute la société.

Par ailleurs postuler que l'échec de l'industrialisation n'a pas permis l'acculturation des Algériens, c'est comme si on venait à dire qu'ayant échoué, la colonisation de l'Algérie, n'a pas eu d'effets culturels majeurs sur le mode de vie des Algériens. Ce qui est de toute évidence contraire à la logique la plus élémentaire et à la réalité du terrain(11). En effet, bien qu'ayant échoué, la colonisation fut incontestablement à l'origine d'une déstructuration/restructuration sociale et culturelle en Algérie; l'instauration de nouvelles pratiques *scolaires*, *médicales*, le *déracinement*, la *dépaysannisation* ont été amplement relevés par les chercheurs dont Y. Turin et P. Bourdieu.

De l'identitaire à l'acculturation

Le troisième postulat implicite est que les Mouvements identitaires relèvent de l'Ancien, de la Tradition ; et que l'adhésion des Algériens à ces mouvements en fait des hommes passéistes. Cela signifie que ces derniers redeviennent membres de Communautés puisqu'ils se regroupent selon une logique grégaire ; religieuse ou tribale voulant refonder tantôt la *Umma*, c'est-à-dire la Communauté des Croyants tantôt la tribu, c'est-à-dire le *'Arch*. On serait donc loin de l'instauration d'un lien social moderne, basé sur des rapports nouveaux.

Force est de reconnaître que pour être crédibles et pris au sérieux, si l'on peut dire, ces Mouvements se donnent tous les apparats des Communautés anciennes ; ils se donnent l'apparence de l'Original. Plus encore, ces Mouvements se laissent persuader et espèrent persuader autrui qu'ils sont de véritables communautés.

En fait, à peine on gratte le vernis, si l'on peut dire, on découvre la réalité des choses. Ces prétendues communautés ne sont pas celles authentiques, spontanées, qui se constituent dans le temps et la durée, bref dans l'histoire. Au contraire, ces regroupements sont crées intentionnellement, elles sont artificielles, conjoncturelles et partant factices. Elles sont peuplées le plus souvent par les chômeurs. Elles ne sont pas le produit de l'histoire mais de la structure

(infrastructure) économique voire de la conjoncture politique, c'est-à-dire le résultat de la faillite de ce fameux projet d'industrialisation. La poussée identitaire actuelle tant religieuse que *'Archiste* en Algérie est le produit de la crise de la modernité ; d'une *lumpenmodernité* incapable de tenir ce qu'elle promettait ou ce qu'en attendaient les Algériens. Ainsi donc c'est la crise économique et sociale, plus aigue encore à partir de la fin des années 80, qui explique l'amplification dans les deux dernières décennies de la contestation identitaire.

Ne pas voir l'acculturation dans ses faits et méfaits en Algérie, c'est raisonner en termes comparatifs et donc limiter l'horizon de la réflexion à la perception européenne de la modernité et de l'acculturation. C'est aussi penser à la modernité et à l'acculturation à l'européenne, classiques, si l'on peut dire et non celles des Algériens qui prennent forcément des couleurs locales. L'acculturation des Algériens est en marche, c'est une réalité des effets conjugués de l'histoire et du présent. Elle est le résultat des déstructurations sociales et culturelles provoquées par la colonisation, mais aussi et surtout des restructurations sociales initiées par l'Etat au lendemain de l'indépendance. Ici, il faut prendre en compte tout le processus d'individualisation de l'homme algérien et de sociation de l'Algérie consécutif aux deux premières décennies de l'indépendance. Par ailleurs, en dépit des apparences et des intentions réelles ou feintes, les mouvements identitaires - l'islamisme plus que le *'Archisme* - ont paradoxalement contribué à pousser fortement les Algériens vers plus d'acculturation. Celle-ci se trouve renforcée par les effets de la mondialisation qui, il est vrai, se cantonne encore actuellement bien plus au niveau de la consommation, des services et des communications que de la production. Mais est-il besoin de rappeler que le mode et le modèle de consommation ont eux aussi des effets acculturateurs considérables.

Au total, on peut affirmer à présent que le politique, l'économique, le démographique, l'urbain…ont remodelé si puissamment le mode de vie et les valeurs des Algériens qu'il est erroné de croire au *statu quo* social et à l'immobilisme culturel en Algérie. Car l'acculturation n'est pas un état figé mais un processus actif qui suppose des avancées, mais aussi des interruptions temporaires, voire des régressions qui tout compte fait n'invalident nullement l'efficience du changement. Ces propos allant dans le sens d'une réorientation conceptuelle de l'acculturation devraient permettre d'appréhender le devenir des transformations culturelles en Algérie en termes plus dynamiques.

Notes

1- Cl. Lévi Strauss, définit la culture « …*comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Tous ces systèmes visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale*… ».

2- Cité par C. Camilleri (S/ Direct), 1989, Chocs de cultures : Concepts et enjeux pratiques de l'interculturel. Ed. L'harmattan. Paris. P. 29.

3- C. Camilleri précise juste après que «*Cette définition appellerait peut-être une réserve : pour que des cultures s'influencent, le contact 'direct' des groupes n'est pas nécessaire : les messages de toutes sortes qu'ils émettent et reçoivent les uns des autres peuvent largement suffire.* ». Idem

4- S. Medhar, 1999, l'echec des systèmes politiques en Algérie. Ed. Chihab. Alger. Allant à l'encontre de l'ouvrage *Le déracinement* de P. Bourdieu et A. Sayad, notre auteur écrit,

page 27 « …*Des chercheurs ont postulé une déculturation en Algérie, terme dont nous récusons l'emploi sous la forme de concept*. »

[5]- S. Chikhi, 1989, « *L'ouvrier, la vie et le prince ou la modernité introuvable* » in A. El-Kenz (S/D), L'Algérie et la modernité. Ed. Codesria. Dakar.

[6]- D. Guerid, 1991, « *L'entreprise industrielle en Algérie, les limites d'une acculturation* ». URASC. Université d'Oran. Egalement, Communication « *Que peut l'anthropologie aujourd'hui ?* » Colloque *Les Traras entre tradition et modernité*, organisé le 25-26 mai 2002 à l'université d'Oran.

[7]- Dans cette conception restrictive et, il faut le dire, sélective de l'économique à peine si on n'exclut pas les industries légères pour ne prendre en considération que les industries lourdes, en l'occurrence la métallurgie, sans doute en hommage aux fameux « *Métallo* » européens de l'époque de la Révolution industrielle européenne.

[8]- Cité par J-P. Cot & J-P. Mounier, 1974, Pour une sociologie politique. Ed. Seuil. Paris. Tome 1. P. 131.

[9]- N. Toualbi, 1984, Religion, rites et mutations. Ed. Enal. Alger.

[10]- Ministère de la santé, de la population et de la réforme hospitalière, « *La santé des Algériens et des Algériennes* » Rapport annuel du 7 Avril 2003.

[11]- A contrario, il ne serait pas moins faux de penser qu'une colonisation définitive d'une société entraîne son acculturation totale. L'histoire et le présent, notamment en Amérique latine, montrent le contraire ; Cf les travaux des anthropologues R. Bastide et M. de Certeau, entre autres.

Les rites de passage de l'impur au pur

Karima BENAMEUR
Chargée de cours, département de sociologie,
Institut des Sciences Sociales et Humaines,
Centre universitaire Mustapha Stambouli, Mascara.

Le présent travail s'inscrit dans est une recherche encore en chantier sur les systèmes rituels en Islam.

Notre intérêt se Porte particulièrement sur le passage du profane au sacré ou plus précisément de l'impur au pur.

Il n'est pas inutile de rappeler que les phénomènes religieux se rangent en deux catégories fondamentales: les croyances et les rites.

Les croyances sont des états de l'opinion, et elles consistent en représentations.

Les rites sont des modes d'action déterminés.

Entre ces deux classes de faits, il y a toute la différence qui sépare la pensée du mouvement.

Emile Durkheim, dit dans Les Formes élémentaires de la vie religieuse à propos de l'objet sacré ou plutôt de « la chose sacrée » que celle-ci est « par excellence celle que le profane ne doit pas, ne peut pas impunément toucher » (1960, p484) et il continue plus loin en disant que la mise en rapport du profane avec le sacré, **réclame** des précautions particulières. Cela veut dire que l'homme ; en passant du registre du profane, de l'humain, de l'impur à un autre registre qui est celui du sacré, du divin, du pur doit se mettre en condition physique et mentale pour effectuer cette transition, il fait appel aux rites et les exemples sont nombreux :

-Le musulman qui entre dans une mosquée (lieu sacré),
- Le musulman qui touche le coran (objet sacré),
- Le musulman qui se met à prier (situation sacrée)…

Cela dit, nous allons nous arrêter sur un seul point que les Sociologues ainsi que les Anthropologues des religions appellent « les rites d'expulsion » ou plus précisément les rites de purification.

La question qui s'impose à nous est la suivante: de quoi se purifie-t-on réellement?

Les chercheurs qui se sont intéressés au caractère confus, étrange et surtout contradictoire des choses sacrées, se sont questionnés sur la possibilité de ces dernières à être source de bien et de mal en même temps, bénéfiques pour l'homme ; puisqu'elles l'élèvent au-dessus de ce qu'il est, de lui-même, c'est-à-dire comme instinct animal, biologique et humain ; psychologique et spirituel mais aussi dangereuses, maléfiques et néfastes par rapport aux intérêts de ce même homme voire de son existence. HUBERT et MAUSS dans leur tentative d'explication du type de relations reliant le sacré et l'impur ou plutôt les rapports qu'entretient l'homme avec le sacré et l'impur, ont remarqué que dernier soumet ce qu'il considère comme malpropre, souillé, impur à une opération de purification dans le but d'éviter les catastrophes telles que la pauvreté, la maladie et la mort parfois.

Cette pratique de purification s'effectue suivant des gestes, des mouvements et des expressions précises. L'accomplissement de tout cela revient à certaines personnes réputées dans leurs milieux respectifs de sagesse, de rang noble, de charisme ou de chamanisme (M.MAUSS, 1899)

Ces personnes disposant de la capacité de purification rituelle portent en elles la force du Mana qui est considérée comme la Force par excellence (M.MAUSS, 1903, p.11). Le pouvoir du Mana chez les peuples primitifs c'est la force dont dispose le Sorcier ou le Chamane et bien entendu elle réside dans les rites que seuls ces derniers ont le privilège d'accomplir et qui font de lui un être sacré ne serait que momentanément. Le rite « ne dévoile pas seulement la signification qui est immanente et latente dans les gestes corporels et dans les représentations du désir ; il les transforme en leur imposant une signification qu'ils ignoraient Aussi le rite est-il une initiation qui marque, par la rupture de la mort symbolique, le passage à un autre ordre (J. CAZENEUVE, p.78), en un mot, il est « une action qui fait entrer l'homme corporel dans un ordre qui le transcende…).

Ainsi on se purifie de la souillure suite à une transgression d'un ou des tabous et pour utiliser le langage religieux, on se lave d'un péché qu'on a commis. Tomber dans la souillure, dans le péché, veut dire se mettre dans un état d'angoisse meurtrière par moments.

La forme la plus spontanée de la défense contre ce qui est inquiétant, ce qui est angoissant, c'est le mouvement qui consiste à s'en écarter c'est-à-dire fuir ce qui se révèle en dehors des normes de la société et plus encore des normes de l'univers. Cet objet d'angoisse est par conséquent objet de souillure et les moyens les plus efficaces pour s'en écarter sont les rites

Les moyens élémentaires rapportés par les ethnologues et qui consistent à éliminer symboliquement et rituellement la souillure numineuse (rappelons ici qu'il n'y a de souillure que quand il y a rapport au sacré) sont nombreux :

La purification par l'eau est en particulier la plus répandue et la plus connue sous ses diverses formes : lustrations, bains, aspersions…néanmoins il existe d'autres moyens de purification rituelle comme :

-La purification par le feu,
- La purification par la fumée,
- La purification par la vapeur,
- La purification par les émétiques (le vomitif),
- La purification par le sang…

Ouvrons une parenthèse pour rappeler qu'il existe un autre type de rites de purification qui n'est pas moins important ni différent par essence de ceux déjà cités, tout au moins dans sa forme primitive. C'est celui de la confession des péchés

Arrêtons-nous un peu sur l'objet de la souillure auquel n'échappe pratiquement aucune religion que ce soit dans le passé ou dans le présent. Le temps consacré à cet article ne nous permet pas de nous étaler sur la question de la souillure de façon générale mais néanmoins nous allons nous limiter à un seul objet, le plus important et le plus révélateur à notre sens, c'est le sang.

A l'évocation du sang comme impureté, il nous vient toujours à l'esprit cette phrase de R.OTTO qui dit que « l'impur est connu moins par un raisonnement que

par l'impression particulière qu'il produit directement », notre chercheur veut dire par-là que l'horreur spécifique suscitée par le numineux est venue ici rejoindre le sentiment de dégoût que l'homme éprouve naturellement pour certains objets et certains aliments (la consommation de la viande du porc chez le musulman par exemple).

Il y aurait eu pour OTTO une contamination entre ce dégoût physique et le frisson qui fait qu'on s'éloigne du numineux « selon la loi, en vertu de laquelle les sentiments qui se correspondent s'attirent, l'impur « naturel » a dû passer dans le domaine du numineux et s'y développer ». Certaines sociétés ont fini par oublier si certains de leurs comportements leur ont été commandés par la révérence due au numineux ou par leur dégoût de l'impur. Durkheim nous donne l'exemple de certains peuples sémitiques où la viande du porc est considérée comme un tabou, un péché et il se demande si s'était à titre de chose impure ou bien de chose sainte (1960,p.586). On peut donner ici comme exemple aussi la sensation que nous éprouvons à la vue du sang répandu et qui s'apparente à la fois au dégoût et à l'horreur.

Dans les sociétés primitives, Lévy BRUHL nous informe qu' « il n'est pas d'impureté…plus redoutée que celle de la femme pendant son indisposition périodique » (1931, p.380).Chez les Déné, nous rapporte H.A.JUNOD, « les femmes indisposées ne peuvent pas suivre le chemin battu par la tribu ; elles n'ont pas accès dans le village et on leur construit des huttes où elles vivent à l'écart ; les hommes pensent qu'ils mourraient si elles demeuraient avec eux. Chez les THONGAS, la menstruation est l'un des phénomènes physiologiques constituant les principales sources d'impureté avec la lochia, la maladie, la mort et la naissance des jumeaux » (1936,p.517).

Chez les BANTOUS, nous rappelle E.SHORTLAND, « quand la sécheresse se prolonge et brûle les récoltes, on se demande quelle transgression d'un interdit empêche la pluie de tomber, et l'on découvre souvent qu'une femme a commis la faute de dissimuler une fausse couche ».

Toute transgression donc d'un tabou soulève la réprobation publique et la répulsion de tout le groupe social. Un individu qui viole un tabou est impur et son contact est dangereux. La mise à l'écart, l'isolation et la marginalisation de ce dernier est « une conséquence directe du trouble apporté par le violateur de tabou dans le monde des règles et qui menace de se répandre par contagion » (J.CAZENEUVE, p.53).

Il n'est pas oiseux de rappeler que le sang est aussi employé comme un moyen de purification. Il y a là une apparente contradiction. Nous remarquons que le sang est d'une part, repoussé comme impureté et d'autre part, recherché en tant que puissance régénératrice.

Le sang est conçu comme un principe de force et de vie d'où il est strictement interdit de le verser (cf. La Bible et Le Coran).

Lévy BRUHL explique cette contradiction comme suit : quand il s'agit du sang que l'on extrait volontairement du corps, en faisant une incision, ce sang là est considéré comme pur mais au contraire « lorsqu'il sort du corps sans qu'on l'ait voulu…la chose prend un aspect tout différent… ».

Les religions monothéistes ne sortent pas de la règle. L'Islam par exemple interdit tout rapport sexuel quand la femme est en période de menstruation mais aussi il lui interdit tout accès aux lieux saints (mosquée, mausolée, …) comme il lui défend de toucher le livre saint (le coran). Le rite de purification imposé à la femme musulmane à la fin de sa menstruation est très révélateur. Ce rite implique une purification complète, c'est-à-dire une purification de tout son corps de l'orteil jusqu'aux cheveux et aucune partie de son corps ne doit échapper à l'eau pure et purificatrice. Ce rite s'appelle en Islam « la grande ablution ». Si ce dernier n'est pas accompli à la lettre, la femme musulmane ne peut ni ne doit effectuer les autres rites prescrits par la religion. Elle est considérée comme impure même en ayant dépassé la période de menstruation.

Ainsi, dans les nombreux tabous particuliers qui concernent les femmes, il n'est pas toujours facile de distinguer avec précision ce qui tient de l'impureté du sang et ce qui dérive de la situation sociale de la femme et la maintient en deçà de la condition normale (humaine).Où s'arrête le tabou religieux et où commence le tabou social? Existe-t-il des frontières claires entre les deux? Sont-ils vraiment distincts?

Références

- Marcel MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899) in œuvres (éd.v. Karody) I. Les fonctions sociales du sacré, Paris, Ed de Minuit, 1968.
- « Esquisse d'une théorie de la magie », *L'Année sociologique* (1902-1903), 1904, repris in Sociologie et Anthropologie, Paris, PUF, 1950/1968, I.
- Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris Alcan, 1929.
-R.Otto, *Le Sacré*, Paris, Alcan, 1956.
- Jean CAZENEUVE, *Sociologie du rite*, éd Gallimard, 1973 .
- Antoine VERGOTE, *Religion, Foi, Incroyance*, éd Payot, 1982.
- Edward SHORTLAND, *Traditions and superstitions of the new-Zealanders*, Londres, Longman, Brown, 1856.
- Lucien LEVY-BRUHL, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1931.
- E.Durkheim, *formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960.
-H.A.Junod, *Mœurs et Coutumes des Bantous*, Paris, Payot, 1936.

الدراسات التاريخية
Études Historiques
Historical studies

كلمة في مكانة التاريخ ودوره في مشاريع التنمية بالجزائر

أ.د. ناصر الدين سعيدوني
جامعة الكويت

تطمح هذه الكلمة إلى طرح إشكالية التعامل مع التاريخ باعتباره مادة علمية ولكونه وسيلة تربوية وأداة تنموية، وذلك من أجل توظيف التاريخ في ترقية المناخ الثقافي وفي تفعيل مشاريع البناء والتنمية. وهذا ما يتطلب منا تحديد رؤيتنا للتاريخ وفهمنا للثقافة التاريخية دون الإخلال بخصوصيات المنهج التاريخي المتعارف عليه، ودون محاولة فصل التاريخ عن الواقع وإبعاده عن مجالات الحياة بدعوى حياد التاريخ وموضوعيته.

فمع تأكيد المؤرخ على الجانب العلمي الذي يكسب عمله المصداقية الضرورية لأية معرفة إنسانية إلا أن التاريخ يظل في نظره مادة هادفة إن لم نقل معرفة نوعية تحمل قيما ومفاهيم إيديولوجية، مما يجعل التاريخ في حد ذاته سلاحا ذا حدين، إما أن يستخدم في بناء الذات أويسخر لهدم بنية المجتمع... وهذا ما يسمح لنا بالقول أن التحولات الثقافية وآفاق التنمية تعتمد في فهمنا لها والحكم عليها إلى حد كبير على مدى تعاملنا مع "التاريخ"، الأمر الذي يجعل كسب رهان التنمية في العالم العربي عامة والجزائر خاصة يدور أساسا حول قضية ثقافية محورية تتلخص في من يملك الخلفية التاريخية ويستغلها في فهم الحاضر ويوظفها في مشروع المستقبل...

من هذا المنطلق ارتأينا أن نشير في هذه الكلمة إلى ثلاث مسائل معرفية تحدد نظرتنا للتاريخ وتبين لنا مكانته كثقافة إنسانية ضرورية في بناء الفرد وتطور المجتمع : تتعلق **المسألة الأولى** بالحصيلة التاريخية للفترة الاستعمارية من تاريخ الجزائر (1830-1962)، والمتمثلة فيما كتبه الفرنسيون خاصة والأوربيون عامة وما أثاره من رد فعل جزائري، فالإرث التاريخي لهذه الفترة الذي تغلب عليه المساهمة الأوربية في كتابة تاريخ الجزائر، مر بثلاث مراحل : الأولى كانت فيها الكتابات التاريخية عبارة عن تقاييد مبسطة للأحداث في شكل مذكرات وتقارير رسمية (1830- 1881)، والثانية أخذت فيها الكتابات التاريخية طابع الدراسات المركزة والمتكاملة، بعد أن تحددت أهداف المشروع الفرنسي في الجزائر القائم من أجل تكريس الجزائر الفرنسية وعلى فكرة إلغاء وجود المجتمع الجزائري من التاريخ (1881- 1945)، والثالثة عبرت فيها الكتابات التاريخية عن أوضاع ما بعد الحرب العالمية الثانية وعكست الأحداث التي عرفتها الجزائر نتيجة تطور مطالب الحركة الوطنية من نضال سياسي إلى كفاح مسلح أثناء الثورة

التحريرية (1945- 1962)، الأمر الذي أثر فى توجهات الكتابة التاريخية، وجعل أغلبها صادر عن روح وطنية، ونظرة نضالية،وسلوك تربوي، على حساب ما يقتضيه شروط المنهج التاريخي الأكاديمي ،ومتطلبات المعالجة الموضوعية للأحداث.

أما **المسألة الثانية**، فتتصل بمكانة التاريخ في جهود التنمية، ومشاريع البناء الوطني في جزائر الاستقلال (1962- 1988)، هذه المكانة التي تحددت على ضوء معطيات الواقع السياسي، والوضع الاجتماعي، والتوجه الإيديولوجي الذي كان سائدا آنذاك. وهذا ما جعل التعامل مع معطيات التاريخ الجزائري، من خلال المادة التاريخية التي تعبر عنه، يأخذ ثلاثة توجهات مختلفة من حيث التصور ومتباينة من حيث الأهداف لاختلاف قناعات وتباين وجهات من ساهم فيها. فقد اتخذ التوجه الأول طابعا سياسيا وعبر عن مفهوم إيديولوجي تحددت خطوطه العامة في المواثيق، واللوائح الرسمية للدولة الجزائرية بعد الاستقلال، وفرض نفسه على الساحة الجزائرية من خلال أدبيات حزب جبهة التحرير الوطني الحاكم، وهذا ما يجعل هذا التوجه السياسي بمثابة "التاريخ الرسمي" للدولة الجزائرية في السنوات الأولى للاستقلال. بينما تميز التوجه الثاني في التعامل مع التاريخ بمعالجة علمية وبنظرة كانت حصيلة جهود باحثين جزائريين وأجانب وجدوا في المؤسسات العلمية مكانا ملائما، وفي عرض الأطروحات الجامعية وسيلة مثلى لتحقيق الجانب المهني المتصل بالمنهج التاريخي وما يفرضه من مناقشة موضوعية للآراء والمواقف، وهذا ما جعل هذا التوجه يعبر عن "التاريخ المحايد" الذي نجح في تحقيق ذاته العلمية، وإن فقد روحه المتمثلة في تفعيل دور التاريخ الموجه والمؤثر في المجتمع. بينما اصطبغ التوجه الثالث من حيث المواقف من التاريخ بطابع إيديولوجي تنظيري متأثر في منهجه بالمدارس الفكرية اليسارية التي عرفت رواجا في الستينيات والسبعينيات بالغرب الأوربي وخاصة فرنسا، وقد أصبح هذا التوجه بمثابة المعبر عن التاريخ الرسمي للنظام في الجزائر بفعل الميول اليسارية التي غلبت على مشاريع التنمية بالجزائر منذ السبعينيات، وهذا ما سمح لذوي الاختصاصات من باحثي العلوم الاجتماعية والانسانية والمهتمين بالتراث وقضايا الاقتصاد أن يساهموا في كتابة التاريخ وتوجيهه وتفسيره.

لقد حاولت هذه التوجهات المختلفة التي ميزت كتابة تاريخ الجزائر ومعالجة قضاياه منذ استقلال الجزائر (1962)، فهم التراث التاريخي والعمل على تجاوزه، ووضع الخطط العريضة لتوجهات دراسية، لكنها عجزت في تحقيق نتائج إيجابية، بل كانت سببا في تواضع رصيد الكتابات التاريخية بالجزائر في فترة الاستقلال من حيث الكمية،

وتسببت في محدودية الرؤية وفي قصور التعامل المنهجي، وعجزت عن تجاوز الازدواجية سواء في كيفية الطرح أووسيلة التعبير، وبذلك ظل الإسهام التاريخي الجزائري يشكوانعدام التنوع في الطرح، والاختلاف في النظرة، والتعدد في مواضيع الاهتمام، ومصادر المادة التاريخية.

أما **المسألة الثالثة** في هذه الكلمة، فهي تخص واقع التاريخ الآن في تصور مشاريع المجتمع وفي عملية البناء الوطني، هذا الواقع الذي يفرض على دارس التاريخ، تحديد موقفه من تصور مشروع المجتمع، ومكانته في مشاريع التنمية الوطنية في مختلف جوانبها، وتعدد أغراضها، وذلك حتى يمكن له تجاوز الدور التقليدي المنوط به في مجال البحث ومهام التعليم إلى المشاركة الفعلية في التطور الاقتصادي والبناء الاجتماعي. على أن ذلك يتطلب من المؤرخ الجزائري، قبل كل شيء، تغيير نظرته لمهام المؤسسات التي لها صلة بالتراث أواهتمام بالثقافة التاريخية، انطلاقا من أمثلة محسوسة ونماذج محددة يفرض فيها ذاته ويؤدي رسالته، وليس من موقف إيديولوجي ملتزم أومفاهيم مجردة. ولعل أولى الخطوات في هذا التوجه هوإيمانه بأن التاريخ هوالأرضية والمنطلق فيما يتعلق بالثقافة العامة أويتصل بمجال التعليم وميدان الإعلام، وأن المعرفة التاريخية هي الخلفية الضرورية التي تقوم عليها مشاريع التنمية، لأنها تجربة معيشة لها انعكاساتها على الواقع وتأثيراتها على المستقبل، سواء فيما يتصل بالمشاريع الاقتصادية أوالخطط الاجتماعية أوالعلاقات الإدارية والديبلوماسية، لأن تجارب الأمم المتقدمة والشعوب المتطورة برهنت على أن البعد التاريخي ضروري لنجاح أي مخطط قابل للتنفيذ سواء في العمران أوالمواصلات أوالزراعة أوالأحوال الصحية والمعيشية والديمغرافية وغيرها من مجالات التنمية وأوجه النشاط البشري.

إن معطيات التاريخ الجزائري بما فيها من مظاهر إيجابية وسلبية بقدر ما تعبر عن تجاوب وطموحات الشعب الجزائري بقدر ما تظهر للباحث بأن فعالية برامج ومشاريع التنمية وإمكانية نجاحها مرهونة برؤيتنا للماضي ومدى فهمنا واستفادتنا من تجاربه. فالتاريخ الجزائري باعتباره التراكم الحضاري المعبر عن عبقرية الشعب، كان وسيظل العامل الذي يختزن التجارب وصلة الوصل بين الأجيال، ينطلق منه كل تصور مستقبلي ويتحقق من خلاله منظور كل عمل بناء.

بهذا التصور لدور التاريخ وبتلك الرؤية لمكانة المعرفة التاريخية في تشكل الذهنية الجزائرية، يتضح لنا أنه لا يمكن أن نخوض معركة البناء وأن نقوم بعملية

التشييد في جزائر اليوم، مهما كان نوعها وكيفما كانت خصوصياتها، خارج التجربة التاريخية، لأن سنة الحياة جعلت الأفراد والجماعات لا تستطيع أن تعيش الحاضر بدون التفكير في مستقبل تتحدد أبعاده على ضوء الخلفية التاريخية.

علاقة الشيخ أحمد بن مصطفى بن عليوة شيخ الزاوية العلاوية بمستغانم (الجزاير) بالشيخ محمد بن عبد الكريم الخطابي زعيم مقاومة الريف (المغرب الأقصى) من خلال ثلاث وثايق (رسايل)

أ . علي بشير بلمهدي ،
أستاذ مكلف بالدروس، قسم التاريخ،
معهد العلوم الاجتماعية والانسانية،
المركز الجامعي معسكر.

يتناول هذا الموضوع طبيعة العلاقة الموجودة بين الشيخ بن عليوة شيخ الزاوية العلوية بتيجديت بمستغانم وزعيم مقاومة الريف الشيخ عبد الكريم الخطابي بالمغرب الأقصى من خلال ثلاث رسائل:

1)- **الرسالة الأولى:** يدور موضوعها حول المضايقات، والشكوك، والسياسة التعسفية التي إنتهجتها إدارة الاحتلال الفرنسي تجاه شخص الشيخ بن عليوة ومريديه وطلبته، إذ يحاول الشيخ الدفاع عن زاويته ودوره الإصلاحي وتبرير علاقته بمسألة وقضية الريف المغربي الذي كان يعيش مقاومة شعبية ضد الإحتلال الإسباني مؤرخة في 06 جويلية 1921، بالإضافة إلى مساهمته كرجل إصلاح في الفصل في قضية القبائل ببلاد زواوة ببلدية البيبان وهذا بسبب الفتن التي أصابتها.

2)- **الرسالة الثانية:** تتناول موضوع العلاقة الروحية التي تربط الرجلين الشيخ أحمد بن مصطفى بن عليوة، والشيخ محمد بن عبد الكريم الخطابي، والتي تحمل إمضاء هذا الأخير، والمؤرخة في 15 شعبان 1340هـ الموافق لـ ماي- جوان 1925م.

3)- **الرسالة الثالثة:** فكان فحواها ثورة الريف، وعلاقة ثوار الريف بالشيخ أحمد بن مصطفى بن عليوة، وهي عبارة عن رسالة من الحاكم العام الفرنسي بالجزائر إلى عامل عمالة وهران تحمل تاريخ 20 أوت 1925، تجعل الشيخ بن عليوة محل شكوك وريب من قبل الحاكم العام والإدارة الفرنسية.

يعود إكتشاف هذه الرسائل إلى شهر مارس 2005 حيث زرت مركز الأرشيف الفرنسي لما وراء البحار بمدينة إكس اون بروفانس.وهذا من خلال مشواري حول البحث عن أرشيف المؤسسات الدينية الجزائرية في العهد الإستعماري من مساجد رسمية ومساجد إصلاحية وزوايا بالإضافة إلى الجمعيات الدينية وعلى رأسها جمعية الحرمين الشريفين التي تأسست سنة 1917، وهذا في إطار الإعداد لأطروحة الدكتوراه الموسومة: بـ الخطاب الديني في الجزائر ومسألة الهوية الوطنية (1925 – 1956).

إن مضمون الخطاب الديني في الجزائر ينقسم إلى ثلاثة أنماط:

أولا: - الخطاب الديني الرسمي الذي تجسده المساجد الرّسمية والتي جردها الإستعمار الفرنسي من أوقافها وجعل مفتيها وأئمتها تحت سيطرته من خلال مدراء الشؤون الأهلية الذين تفننوا في إذلال علمائنا ومشايخها.

ثانيا: - الخطاب الديني الإصلاحي الحر الذي تبنته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وهذا من خلال مبادرتها بتشييد المدارس أو ما يعرف بالمساجد الموازية، والتي أصبحت محل اهتمام من قبل رواد الحركة الوطنية والثورة التحريرية.

ثالثا:- الخطاب الثالث وكان يعرف بالخطاب الديني التقليدي الذي كان مصدره شيوخ الزوايا التي تعرضت زواياهم للتفكيك والتصفية بعد ما كانت رائدة المقاومات الشعبية وعلى رأسها شيوخها، وبالتالي تغير مفهوم الخطاب الديني عند الزوايا بعد نهاية القرن 19 الميلادي، بعد أن فقدت الزاوية مكانتها وثقلها الروحي والاجتماعي والاقتصادي في الريف الجزائري، وانقلبت زمام المبادرة إلى المدينة من قبل الحركة الوطنية السياسية مع مطلع الحرب العالمية الأولى.

أثارت هذه الوثائق اهتمامي خصوصا وهي تعالج فترة حاسمة من تاريخ الشعب الجزائري، والشعب المغربي والتلاحم الروحي بين أقطاب وطنية وروحية، جعلني أخص هذا الموضوع بمقال عنونته:" بالعلاقة بين الشيخ أحمد بن مصطفى بن عليوة شيخ الزاوية العلاوية بمستغانم الجزائرية ، وزعيم المقاومة الريفية بالمغرب الأقصى[1] الشيخ عبد الكريم الخطابي."

I) الواقع الديني للجزاير المستعمرة:

بحلول الإستعمار بمنطقة الشمال الإفريقي، بدأت عوامل تفكيك الوحدة المغاربية التي ظهرت على غرار الخلافة الإسلامية في المغرب الإسلامي الوسيط. فسقطت الجزائر كأول دولة من دول الشمال الإفريقي في يد الإحتلال الإستيطاني الفرنسي. وكان لهذه الحملة طابعها الصليبي الذي تميزت به، فقد قررها شارل العاشر اليسوعي المتحمس، وباركها البابا، وأيدتها الكنيسة، وبعد نجاح الحملة تهاطل على الجزائر المبشرون، وأخذت السلطات العسكرية تهدم المساجد، وتحول بعضها إلى كنائس، وتستولي على الأوقاف الدينية[2].

وكان الإسلام مستهدفا في الجزائر، رغم تعهد السلطات الإستعمارية من الوهلة الأولى للإحتلال بالعمل على حرية الدين الإسلامي، وإحترام كل شيء يرمز له من خلال البند الخامس من معاهدة 05 جويلية 1830 ، والتي حررها قائد الحملة الفرنسية "الكونت كلوزيل" ، ووقعها الداي حسين[3].

لقد اكتسى المشكل الديني في الجزائر المستعمرة مظهرين: الأول قانوني، والثاني سياسي[4]، لأن واقع المشروع الفرنسي[5]لم يسمح له أن يضع قوانين تتماشى والوضع الديني الذي ارتبطت به جميع شؤون المجتمع الجزائري، بما فيها الشؤون الاقتصادية والاجتماعية التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالمؤسسات الدينية التي نعني بها الأوقاف أو "الحبوس".

إن المؤسسات الدينية في الجزائر أصبحت عرضة للنهب والسلب على يد المشرع الفرنسي الذي وقع بين ضغوط المصلحة الاستعمارية (السياسةو العسكرية والاقتصادية) ورجال الدين الذين أرادوا تمسيح

عدد كبير من الجزائريين عبر القطر الجزائري، فاجتهد هذا المشرع لتحقيق "الآمال الكولونيالية" للعناصر الأوروبية في الجزائر، والتي لا تسمح بأي نشاط أو تطور للسكان الجزائريين لأن مجرد التفكير في دينهم يوحي بالعودة إلى المقاومة[6] والوحدة بين شعوب أقطار المغرب العربي.

أما الزوايا فهي الأخرى سلبت من محتواها وثقلها الروحي والإجتماعي وحتى الإقتصادي بعد القضاء على جل المقاومات الشعبية وجعلها مع مطلع القرن العشرين زوايا صوفية وطرقية لا يمكن أن ترقى إلى ما كانت عليه في السابق . كما إشتد الخناق والمراقبة البوليسية السرية على الزوايا والطرقية، وأصبحت دور الأرشيف مكتضة بتقارير ملفقة حول الزوايا ودورها في المجتمع الجزائري، بالإضافة إلى تتبع السلطات الأمنية الفرنسية خطوات المريدين والفقراء وتنقلاتهم عبر أقطار المغرب العربي.

وكتب الحاكم العام "جونار" إلى ولاته بتاريخ 30 مارس 1909 بأن مجرد ولاء الجمعيات الدينية الإسلامية للسلطة لها الحق بالتصرف في عائدات المؤسسات الدينية وهذا وفق البند الثالث عشر(13) من الفصل الرابع من قانون فصل الدين الإسلامي عن الحكومة الفرنسية المؤرخ في 27 سبتمبر 1907 [7] . لكن تطبيق هذا البند لم يعجب المستوطنين الذين ثاروا ضد الحاكم "جونار" وقاوموه بشدة ونجحوا في إسقاطه، فسار الحاكم العام الجديد "لوتو" في إتجاههم ودعم سياسية الإستيطان الأروبي وكان رجلا إداريا شرسا لا رحمة له ولا شفقة تجاه الأهالي[8].

وبعد الحرب العالمية الأولى حاولت الإدارة الفرنسية تخصيص مناصب دينية لبعض الجنود والمحاربين إرضاء لهم لكنها لم تفلح، وأصبح الإسلام ومؤسساته الدينية معرضا للهشاشة والضعف والتدليس لأن الإدارة احتفظت لنفسها بحق التسمية "Nomination" لأعضاء سلك الدين الإسلامي[9]، بدون مراعاة أدنى الشروط العلمية فمعظمهم "مقدمون" أو أتباع طريقة من الطرق الدينية النشطة[10].

إن التواصل في شن حرب على الدين الإسلامي كان من صنع كبار المسؤولين الإداريين وعلى رأسهم مدراء الشؤون الأهلية ،وهذا ما اعترف به مدير الشؤون الأهلية السابق "أوغستين بيرك" في بحث مطول نشر في حلقتين بعد وفاته «إننا قد امتهنا كرامة الدين الإسلامي إلى درجة أننا قد أصبحنا لا نسمي الأئمة، ورجال الإفتاء إلاّ من بين الذين اجتازوا طريق الجوسسة، أو وسائل الارتقاء في السلم الوظيفي الديني، وهي الإخلاص للإدارة والمبالغة في خدمتها»[11]، فأصبح الخطاب الديني في الجزائر لا يوفق بين متطلبات الأمة، وما تفرضه الإدارة الفرنسية وهكذا شلت المؤسسات الدينية.

وفي 24 ديسمبر 1921 تأسس المعهد الإسلامي بباريس على يد "جمعية حبوس الحرمين الشريفين" التي كان يترأسها "سي قدور بن غبريت"[12] بالإضافة إلى مهام أخرى كان يقوم بها. وحول مهام هذه الجمعية فقد وجهت إنتقادات إليها بوصفها مقصرة في خدمة الحجاج، وما عانوه أثناء مواسم الحج خصوصا النقل والإيواء[13].

هذا بالإضافة إلى اجتماعها السنوي مرة في كل سنة عبر عواصم المغرب العربي (تونس – الجزائر – الرباط)، وهي محاولة فرنسية للسيطرة على ما تبقى من الحبوس في الجزائر ومد يدها على حبوس تونس والمغرب الأقصى.

II)- تحليل مضمون الرسايل الثلاث:

1)- الرسالة الأولى: (أنظر الملحق الأول) يعود تاريخ كتابة هذه الرسالة إلى 06 جويلية 1921 أي السنة الثانية بعد تأسيس الزاوية العلاوية بتيجديت بمدينة مستغانم، أرسلها الشيخ أحمد بن مصطفى المستغانمي[14] إلى جناب الكاتب العام ونائب عامل عمالة وهران السيد: "روني" يقدم فيها إحترماته له ويلتمس بكل آمال أن يعتبره شريف سمعه ولو لحظة. وتتناول هذه الرسالة موضوعين أساسيين:

الموضوع الأول: علاقة الشيخ بن عليوة بالريف المغربي من خلال شخصية "محمد بن الحاج الطاهر" الذي درس بالزاوية العلاوية بمستغانم مدة أربع (04) سنوات، ورجع إلى وطنه بقصد الإرشاد والتعليم، فقام عليه بعض الحساد من أهل حرفته وبلّغوا عنه الحكومة الإسبانية وعلى أتباعه التي قضت بنفيه إلى بلاد وهران.

إذ يتساءل الشيخ: وهل ترى أيها السيد أن حكومة فرنسا هي التي بعثت ذلك الرجل ولو كان كذلك لكنتم أعلم بالحقيقة[15] منا وزيادة تكون خدمة لكم لاّ عليكم؟

وهل تصبح أن تعد هاته النازلة من الذنوب التي تسود صحيفتنا عندكم؟ من خلال هذين السؤالين يتضح أن الشيخ مدرك لقوة أعين الإستعمار التي ترصد المعلومات في كل مكان.

أما الموضوع الثاني: فيخص مسألة أو قضية القبائل بأرض زواوة[16] بكومين أو بلدية البيبان، إذ تدور أحداثها حول زيارة الشيخ لبلاد زواوة من إصلاح ذات البين لما لحقهم من قتل ونهب للأموال وتعدي، فأعاد الأمور إلى نصابها إلا أن أعوان الإدارة الإستعمارية كان نقلهم للحدث مغايرا للحقيقة، فيستشهد الشيخ بما نقل على يد أعضاء مجلس الإنتخاب وأعضاء مجلس مدينة بورج بوعريريج في رسالة إلى عامل عمالة قسنطينة[17].

2) الرسالة الثانية: (أنظر الملحق الثاني) من الشيخ محمد بن عبد الكريم الخطابي إلى الشيخ أحمد بن مصطفى بن عليوة تبدأ الرسالة بالحمد لله والصلاة على سيدنا محمد وعلى آله. وبجناب الشيخ المحترم السيد أحمد بن مصطفى بن عليوة[18] سلام عليكم ورحمة الله وبعد:

يؤكد الشيخ عبد الكريم أنه تشرف سابقا برسالة من الشيخ بن عليوة وأن هذا التوجه في الكتابة هو توجه أهل الله لنصرة إخوانهم في المقاطعة الإسبانية[19] بالريف المغربي الذي يعيش ظروف استثنائية أي الحرب مع الجيوش الإسبانية. هذه المواساة جعلت الشيخ عبد الكريم يختلج صدره بالفرحة والسرور للمكاتبة ليستأذنه في بعض الأذكار تبركا[20].

ويضيف أن هذه الفرصة التي ستسمح له بالكتابة تجعله يرجو من الشيخ بن عليوة أن يخصص له وردا قصيرا يتناسب وظروف المجاهدين في منطقة الريف.

وفي الأخير يرجو من الشيخ بن عليوة الدعوة بالخير وأن لا ينساه في مناجاته وتوجهاته إلى الملك الأعلى.

ويختم رسالته هذه بالسلام مؤرخا إياها بـ 15 شعبان 1340 هـ وبإمضاء يحمل اسمه كاملا.

3) الرسالة الثالثة (أنظر الملحق الثالث): هي وثيقة رسمّية من وثائق الحكومة العامة الفرنسية في الجزائر تحمل تاريخ 20 أوت 1925 تحتى رقم: 1431 مرسلة من الحاكم العام إلى عامل عمالة وهران(21) يتناول موضوعها أحداث الريف وعلاقة أهل الريف بالشيخ بن عليوة.

إذ جاءت ديباجة الرسالة على النحو التالي، وهي باللغة الفرنسية.

لي عظيم الشرف أن أراسلكم بنص ترجمة الرسالة التي جاء بها أحد من الأهالي وهو من قبيلة القلايعية (GUELAÏA) (22) بالمغرب الأقصى إلى الشيخ بن عليوة بمستغانم.

هذه الرسالة تبيّن أن هذا الشخص أي الشيخ بن عليوة له عدد كبير من المريدين (الفقراء) بالمغرب الأقصى(23) وبالخصوص في منطقة الريف إذ يحاول من خلال هذه الرسالة الحفاظ على علاقته مع القبائل المنشقة، إذ يضيف الحاكم العام قوله: من الأفضل في هذه الظروف والحالات ممارسة رقابة شديدة على الزاوية وشيخها بن عليوة.

وأن تترصد قوات الأمن السرية خطى كل ريفي يقدم إلى الجزائر لأن غالبية هؤلاء مشكوك فيهم وهذا لحملهم رسائل من الشيخ عبد الكريم الخطابي وبعض قادة الريف المغربي إلى الزاوية العلوية بمستغانم.

ويختم رسالته هذه بقوله: أجد نفسي مضطرا من جهة أخرى، أن تكونوا على علم إذ في حالة اللزوم نباشر عملية التفتيش داخل الزاوية العلاوية للبحث عن مراسلات آتية من الريف المغربي، وهذا إذا تأكدنا فعلا من خطورتها علينا.

الإمضاء الحاكم العام.

خاتمة:

تدخل هذه المساهمة في إعادة كتابة التراث المغاربي، وجمعه، وإيصاله إلى الجيل الجديد حتى يتعرف من خلاله على وثائق زعمائه وشيوخه والتي أممها الاستعمار إلى أرشيفه بعد حجزها وإبعادها إلى القطر الفرنسي بعيدة عن أصحابها. وحتى نرقى إلى مستوى هؤلاء الزعماء علينا أن نقرب وجهات النظر بيننا نحن جيل اليوم من خلال هذه البحوث التي تصب في إيجاد وسائل للوحدة والتكافل من أجل مغرب عربي جديد، بعيدا عن الصراعات مقتفيا آثار أسلافنا الذين رأينا نموذجا لطبيعة العلاقة التي كانت تربطهم في أيام عصيبة، جعلها الاستعمار فرقة بين أبناء المنطقة، وما مساهمتي هذه إلاّ مساهمة بسيطة لرد الماء إلى مجراه الحقيقي والسلام.

الهوامش:

1 تعد هذه الوثائق من حيث تاريخيتها هامة جدا، فالوثيقة الأولى مؤرخة في سنة 1921 وهو تاريخ إنهزام القوات الإسبانية على يد المقاومة الريفية بزعامة عبد الكريم الخطابي رغم عدم تكافؤ القوتين. بينما سنة 1925 وهو تاريخ الوثيقة الثالثة حيث قام الإستعمار الفرنسي بتحالف مع الإستعمار الإسباني وهذا بإتحاد جيشهما للقضاء على المقاومة. أنظر: محمود السيد تاريخ دول المغرب العربي- مؤسسة شباب الجامعة، الأسكندرية، ،2000، ص252.

2 أبو القاسم سعد الله،أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، ج3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990، ص 15.

3 خديجة بقطاش "أوقاف مدينة الجزائر بعد الإحتلال الفرنسي 1830" مجلة الثقافة، العدد 66،الجزائر، 1981، ص 75.

4 صاحب هذا الطرح هو محي الدين زروق أستاذ بالمدرسة الفرنسية الإسلامية ورئيس سابق للجمعية الدينية الإسلامية بالجزائر العاصمة أنظر:.Archives De la wilaya de Constantine Carton n°14 IR. Liasse: 103

5 المشرع الفرنسي: هو قائد الحملة العسكرية على الجزائر وكل قائد قدم لغزو الجزائر وتوسع فيها وهو الذي ضغط على البرلمان الفرنسي لجعل الجزائر جزءا لا يتجزأ من فرنسا.

6 W, Marial: les cultes et l’état. Imprimerie typographique. Michel Quilles Oran 1891.p:26

7 Bulletin officiel du gouvernement générale d’Algérie. année 1907. pp: 1115 – 1134.

8 يحي بوعزيز، سياسة التسلط الإستعماري والحركة الوطنية الجزائرية (1830- 1954) ديوان المطبوعات الجامعية. ط1. الجزائر 1985. ص:46.

9 Archive de la wilaya de Constantine Carton n° 14 IR. Liasse: 26.
10 Idem.

11 بدون إمضاء الحالة المفزعة في القطر الجزائري كما تراها مجلة بلجيكية" كبرى. جريدة البصائر السلسلة الثانية السنة السادسة. العدد: 291 الجزائر في 1954/10/29. ص 11 نقلا عن مجلة بلجيكية.

12 ولد سي قدو بن غبريت بسيدي بلعباس سنة 1873 ينتمي إلى عائلة كبيرة، بدأ حياته كدبلوماسي منتدب بالمفوضية الفرنسية بطنجة بالمغرب الأقصى، إشتغل كوزير مفوض مطلق الصلاحية لدى سلطان المغرب، كما عمل مديرا للتشريفات الملكية ونائب مستشار للشؤون الشريفية ورئيسا لجمعية حبوس الحرمين الشريفين لدول شمال إفريقيا (تونس – الجزائر - المغرب) يعد مثقفا ثقافة عالية باللغتين العربية والفرنسية توفي في 23 جوان 1954..

أنظر : Bulletin Mensuel des questions Islamiques (Mais-Juin) 1954 p

13 Archive de la Wilaya de Constantine carton n° 14 Ir. Liasse : p 103 .

14 هو أحمد بن مصطفى المستغانمي ولد بمستغانم حوالي 1872 أسس الزاوية العلاوية سنة 1920، له مريدين في الجزائر بالإضافة بلدان المغرب العربي والمشرق العربي وكل بقاع العالم توفي في 14 جويلية 1934.

أنظر – أرشيف ما وراء البحار – إكس اون بروفانس علبة:8 U 2

15 إدراك الشيخ بن عليوة قوة الإستعمار الإستعلامية والتقارير التي تعد يوميًا حول نشاط بعض علماء الدين، إذ خصصت الإدارة الفرنسية مصلحة أمنية تعرف: مصلحة مراقبة "العلماء" تتواجد مقراتها عبر المقاطعات الثلاث قسنطينة- الجزائر- وهران. ودعمت فيما بعد "بمركز الدراسة والربط" وهي نخبة أمنية فرنسية ساهمت في إعداد تقارير للنخب الجزائرية بمختلف مناطق الوطن أنظر في الأرشيف الوطني- تقارير Centre d'études et d'informations – والمعروفة بالسلسلة:I.

16 هذه المنطقة شهدت نعرات قبلية وإصطدامات فيما بينها خصوصا مع نهاية الحرب العالمية الأولى، وهذا بسبب سياسة التضييق التي أتبعت على حساب أراضي الأهالي أنظر يحي بوعزيز: ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين، ج1، ط2، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، ص 348.

17 ازداد عدد المريدين للطريقة العلاوية بنسبة كبيرة في المقاطعة القسنطينية وبالخصوص بفتح فروع للزاوية العلاوية بمسكيانة وقرقور والبيبان، وصل عدد المريدين عند وفاة الشيخ بن عليوة حوالي 6.425 مريد أو إخوان مقسمين إلى:مقاطعة قسنطينة: 5.855 مقاطعة وهران: 375 مريد مقاطعة الجزائر العاصمة: 197 مريد.أنظر الأرشيف لما وراء البحار بأكس ارون بروفانس علبة: 8 2U.

18 نعي جيدا مدى تطابق عبارات المودة والإحترام التي استعملها الشيخ عبد الكريم الخطابي والتقارير الفرنسية التي أعدت حول شخص الشيخ بن عليوة التي نجدها في العلبة:8 U 2 بأرشيف ما وراء البحار بفرنسا بالإضافة إلى الكتب التي حررها بعض الأوروبين الذين زاروا الشيخ وأبرزهم كتاب: الدكتور مارسيل كاريي - ذكريات الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي. الطبقة العلاوية. مستغانم. 1987 . (الكتاب جزء باللغة العربية وجزء الآخر باللغة الفرنسية كتبه صاحبه في مدينة طنجة سنة 1942).

19 تأكيد الشيخ عبد الكريم الخطابي على وجود علاقة سابقة بين الرجلين وأن الشيخ بن عليوة راسل الشيخ عبد الكريم الخطابي سابقا، يدخل في إهتمام الشيخ بن عليوة بالمقاومة الريفية وهذا ما تؤكد تقارير أعدت حول الشيخ بن عليوة حيث تصفه بما يلي: «الزاوية العلوية بمستغانم والتي يديرها الشيخ بن عليوة من الصعوبة تصنيف مدرستها من المدارس التقليدية وهذا نتيجة الدور الإصلاحي الذي باشره شيخها وعدد طلبتها الذين بدأ يتضاعف والعلاقات التي تربطها بأصقاع العالم: أنظر" أرشيف ما وراء البحار، العلبة 8 U 2 ».

20 لم أصل إلى وثيقة تثبت تبعية الشيخ عبد الكريم الخطابي إلى الزاوية العلوية رغم وجود بعض الروايات الشعبية التي تأكد انتمائه إليها.

21 هذه الرسالة جاء بعد حجز رسالة الشيخ عبد الكريم الخطابي الذي ذكرناها وبالتالي فإن السلطات الاستعمارية ارتأت تخصيص سياسة أمنية احترازية حتى لا تصل مثل هذه الرسائل إلى الشيخ بن عليوة أنظر التقارير التي أعدت في هذا الشأن في علبة 8 U 2 بأرشيف ما وراء البحار بفرنسا.

22 عرفت هذه القبيلة بضلوعها في المقاومة الريفية في المغرب وإنتماء عدد كبير من أفرادها إلى الزاوية العلوية، بالإضافة إلى الزيارات الموسمية التي كان يتردد أفرادها على الزاوية.

أنظر العلبة 8 U 2 أرشيف ما وراء البحار.

23 عمل الشيخ بن عليوة على تجميع مريديه في الجهة الغربية أي الغرب الجزائري والمغرب الأقصى من خلال عدد هائل. أنظر: علبة: 314/ 10 APOM بأرشيف ما وراء البحار بفرنسا.

المعرفة التاريخية عند ابن حزم الأندلسي من خلال تأريخه للأديان السماوية (اليهودية والمسيحية، أنموذجا) *

أ. الطاهر بوناني
قسم التاريخ، جامعة المسيلة.

لعَّل من نافلة القول التذكير بأن علم تاريخ الأديان المقارن قد ظهر وتطورت أفكاره في العهد العباسي خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، وأن رواده الأوائل كانوا من المعتزلة والمتكلمة والشيعة والأشعرية الذين شكلت ردودهم مادة خصبة للجدل الديني ضد المسيحيين واليهود وكتبهم المقدسة، بل أن هذه الردود شكَّلت قمة الفكر الإسلامي في الرد على النصارى في ثوبه السجالي السلمي، طغت عليها المناقشات في التثليث وألوهية المسيح وعبادة الصليب، كما كانت مشحونة بتوضيح مفهوم التوحيد الإسلامي وتثبيت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، باعتباره أساس الإيمان في الإسلام.(1)

ومن أقدم المواقف التي وصلتنا والردود المسجلة تحت عنوان "الرد على النصارى"، رد علي بن رُّبْن الطبرى تـ بعد 240هـ/855م، وترجمان الدين قاسم الرسّي تـ 246 هـ/860م وأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي : 252 هـ/866م وأبي عثمان عمرو الحافظ 255 هـ/869م وأبي عيسى محمد بن هارون الوارق تـ 297 هـ/910م، فضلا على رد أبي القاسم البلخي الكعبي تـ 319 هـ/931م في كتابه "أوائل الأدلة" وأبي منصور الماتريدي تـ 333 هـ/944م في كتابه "التوحيد" وأبي بكر محمد بن الطبيب الباقلاني تـ 403 هـ/ 1013م في كتابه "التمهيد" والقاضي عبد الجبار أحمد الهمداني تـ 415 هـ/ 1025م في كتابه "المغني" في أبواب التوحيد والعدل، بالإضافة إلى طائفة من المعتزلة والمتكلمين في القرن الثالث الهجري 9م الذين طرقوا كذلك ميدان الرد على اليهود والنصارى ذكرهم محمد بن إسحاق النديم توفي في منتصف القرن الخامس الهجري فهرسته(2)

أما في الغرب الإسلامي فإن مساهمة علمائه في هذه المرحلة ضئيلة جدا يمثلها في افريقية محمد بن سحنون تـ 256هـ/869م في كتابه "الحجة على النصارى"..(3)

كما نجد رسالتين جدليتين لعالمين أندلسيين الأولى بعنوان "الرد على اليهود" للرقيلي والثانية في "الرد على النصارى" لأبي القاسم القيسي تـ 405هـ/ 1014م(4)

لذلك وقف أبو علي محمد بن حزم تـ 456 هـ/ 1063م متواضعا حين نبه في مستهل كتابه "الفِصَل في المِلل والأهواء والنحل" إلى جهود من سبقوه في حقل التأريخ للأديان بقوله: "فإن كثيرا من الناس كتبوا في افتراق الناس في دياناتهم ومقالاتهم كتبا كثيرة جدا" (5) لكن السؤال الجدير بالطرح هو ما الذي دفع ابن حزم إلى الولوج في حقل اعتبره معاصره صاعد الأندلس 462هـ/1070م من الميادين التي كان أحبار النصارى وحاخامات اليهود من أعلم الناس فيه بأخبار الأنبياء وبدء الخليقة ؟(6)

وهل أن منهجه وأسلوبه في التأريخ للأديان السماوية يختلف عن مناهج وأساليب الردود التي سبقته؟ وإلى أي حد وفق بجدليته الصارمة في دحض مزاعم اليهود والنصارى؟

دوافع تأريخ ابن حزم للأديان السماوية:

لعل ما يلفت الانتباه أن ابن حزم صرح في مقدمة كتابه "الفِصَل في المِلل والأهواء والنحل" عن بعض الدوافع التي جعلتهُ يقتحم حقل الكتابة في تاريخ الأديان، ويتعلقُ الأمر بعدم اقتناعه بأسلوب ومنهجية من سبقوه إلى الكتابة في هذا الحقل المعرفي. بينما تكتّم عن الدوافع الأخرى خُصوصاً التي تعكسُ موقفهُ السياسي والديني من السلطة وأهل الذمة من اليهود والنصارى، ومُيولاتهِ ومُكوناتهِ النفسية التي لم يصرح بها ولو أنها كانت تظهر في مواقفهِ. فأما التي صرح بها فتتمثل في:

مُنطلقاته المنهجية:

لقد لاحظ ابن حزم أن الذين سبقوه إلى الكتابة في تأريخ الأديان على نوعين؛ نوعٍ تجرأ على الكتابة دون علم وأسهب فيها مُوظفاً أدلة خاطئة مما أحدث فوضى في الفهم، ونوع آخر تسلك سبيل الاختصار والحذف وتحاشي الإطلاع على ما كتبه أصحاب المقالات، فتسببوا بذلك في ظلم خصومهم فلم يوفوهم حقَ اعتراضهم وبخسوا حَق الكتب التي قرؤوها فلم يفندوا بها، وفوق ذلك عقّدوا ما جاء فيها مما تعذر فهمه حتى على أهل الفهم(7)

مما جعل ابن حزم يخالف هذين النوعين معتمدا أسلوباً واضحاً بعيداً عن التعقيد، وافر البراهين، راجياً من كل ذلك الثواب والأجر، وهذا ما عناه في قوله: "فجمعنا كتابنا هذا ... وقصدناَ به إيراد البراهين المنتجة عن المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحسّ من قرب أو من بُعدِ على حسب قيام البراهين التي لا تخون أصلاً مخَرَّجَها إلى ما أخرجت له، وألاّ يصح منه إلاّ ما صَححت البراهين المذكورة فقط. إذ ليس الحق إلا ذلك، وبالغنا في بيان اللفظ وترك التعقيد، راجين من الله عز وجل على ذلك الأجر الجزيل".(8)

وبهذا أراد أن يكون متميزاً عن النوعين السابقين وليس وسطاً بين إسهاب المسهبين وإيجاز الموجزين كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين. (9)

أما التي لم يصرح بها فقد تنوعت بين سياسية ودينية وذاتية، نابعة من أوضاع عصره وشؤون محيطه إضافة إلى قدراته العلمية التي خولت له المساهمة في علم بطرف؛ بما في ذلك التأريخ للأديانة السماوية، بغرضها فيما يلي:

تعاظم النفوذ اليهودي بالأندلس:

درجَ حُكَام الأندلس في العصر الأموي منذ عهد عبد الرحمن الثالث 300 هـ-350هـ/917م، 921م، وفي عهد بني عامر وعهد ملوك الطوائف على استخدام اليهود في الدبلوماسية والمالية والإدارة، ولم يتخوفوا من وجودهم في البلاطات وأجهزة الحُكم، لأن اليهود

لم يكن لهم مشروع تأسيس إمارة أو مملكة، لذلك اكتفوا في هذه المرحلة بخدمة السلطة التي كانت تحميهم وترعى مصالحهم. (10)

ومن مظاهر تعاظم النشاط السياسي لليهود في عصر ابن حزم؛ أن نخبتهم انتشرت في ممالك الطوائف متسلقين رأس هرم السلطة، فصار صموئيل بن يوسف اللاوى المعروف بابن النغريلة 382 هـ/448هـ- 993م/ 1056م، من رجال بلاط حبوس الزيري حاكم غرناطة ولعب دوراً مركزياً في الدولة الزيرية، فقد ساعد على تأمين الولاية للأمير باديس بن جنوس فاستوزره وجعله مستشارهُ الخاص ومدبر شؤون دولته على حد قول ابن صاعد، (11)، وكان يرافق جيوش غرناطة في حملاتها العسكرية السنوية، ولما توفي خَلفهُ في منصبه ومكانته ابنه يوسف الذي قاده طموحه على العمل على إقامة دولة لليهود. (12)

وكذلك نعثر على أدوار يهود آخرين بلغوا منزلة في بلاطات ملوك الطوائف، مثل إسحاق بن حسدار في بلاط سرقسطة(13) وأبي الفضل في بلاط بني هود وإبراهيم ابن مهاجر في بلاط بني عباد باشبيلية ،وكثير من هذه الشخصيات كانت تحمل لقب وزير، وثمة شخصيات يهودية أخرى مثل الشاعر موسى بن عزرا تقلد لقب صاحب الشرطة. (14)

وقد أضفى هذا التغلغل اليهودي في جسم إمارات ملوك الطوائف إلى تبنيهم سياسة ثقافية عملوا من خلالها على اتخاذ عبرية التوراة لغة موازية للعربية متجشمين عناء تحليل العبرية التوراتية على ضوء الأساليب والأفكار التي تعلموها من النحاة والمعجمين العرب فتبنى كتبتَّهم أسلوب الرسائل العربية، في المراسلات العبرية، واتجهوا على قول الشعر الدنيوي باللغة العربية مشحونا بطابع الحماس الاجتماعي واعتزازهم العرقي. (15)

وخير نموذج لهذا الاعتزاز نجده في جهود أبي الفضل حسدار بن يوسف بن حسدار بمدينة سرقطة الذي عني بالعلوم على مراتبها وتناول المعارف من طرقها، فأحكم لسان العرب ونال حظا جزيلا من صناعة الشعر والبلاغة وبرع في علم العدد والهندسة وعلم النجوم وفهم صناعة الموسيقى وحاول تحملها وتحقق بعلم المنطق وتمرس بطرق البحث، والنظر ثم ترقى إلى علم الطبيعة. (16)

وكذلك استمر مواطنه مروان بن جناح بالتوسع في علم لسان العرب والعناية بالطب وله تأليف في الأدوية، فضلا على كتابي المحاضرة والمذاكرة لموسى بن عزرا. (17)

وكتاب "المقامات" ليهود الحريزي،(18) ودواوين الشعر الضخمة لابن النغريلة ،ومساهماته الواسعة في الرياضات والنجوم والهندسة والمنطق والجدل وفي النحو باللغة وشروحه على التلمود بالعبرية حتى أنه وظف نساخاً ينسخون الكتب المقدسة وتقدم مجانا للطلبة، لذلك استغل مكانته ونفوذه السياسي في إمارة غرناطة وتجرأ على وضع كتاب في "تبيان التناقض في

القرآن"،(19) مما أثار حفيظة ابن حزم فأفرد له كتابا بعنوان "الرد على ابن النغريلة اليهودي"، ودحض فيه طُعونه في الإسلام. (20)

وعلل هذا التجرؤ سياسيا محملا ملوك الطوائف مسؤولية تمادي اليهود بقوله: "تشاغل أهل الممالك عن إقامة دينهم مما جعلهم يعتمدون على أعدائه في إقامة دنياهم ويعلون من شأنهم حتى يستطيلوا على المسلمين"،(21) فكان ذلك من باب التصدي لأعداء الإسلام في ظل تقاعس ملوك الطوائف.

وبقدر ما أثارت الشخصيات اليهودية حفيظته بقدر ما بصَّرته وزودَّته بآلية الجدل والمناظرة فكان لجوؤه إلى المرية فرارا من محنة البربر بقرطبة ومكوثه فيها بين 404هـ، و407 هـ/ 1013م- 1016م، فرصة قربته من الأوساط اليهودية فكان يتردد على دكان الطبيب الفيلسوف اليهودي إسماعيل بن يوسف ويجتمع بذوي الاهتمامات الفلسفية والدينية والطبية مما زاده إطلاعا على تاريخ الديانة اليهودية والإحاطة بالثقافة الإسرائيلية وكانت فرصة لقائه بابن النغريلة سنة 404هـ/ 1013م بالمرية ومناظرته في مسائل العقيدتين الإسلامية واليهودية.(22)

أحد أهم الوسائل التي تعرف بها على آليات الجدل التي يستخدمها اليهود في مناظراتهم والقضايا التي يركزون عليها في النقاش باعتبار ابن النغريلة أحد أساطين الفكر الديني اليهودي في الأندلس، وأحد المدافعين عنه بقول ابن صاعد "وكان عنده من العلم بشريعة اليهود والمعرفة والانتصار لها والذب عنها ما لم يكن عند أحد من أهل الأندلس"(23)، لذلك لم يبخس ابن حزم قدراته ووصفه بأنه "أعلم اليهود وأجدلهم"(24).

ولاشك أن هذه المناقشات والمحاورات الطويلة مع اليهود هي ما فتح شهية التأريخ في الأديان السماوية عند ابن حزم وما كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، إلا ردود على أصحاب الأديان السماوية وهذا ما قصده ابن بسام الشنتريني تـ 542هـ، 1147م، بقوله: "ولابن حزم مع اليهود لعنهم الله ومع غيرهم من أولي المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة وله مصنفات في ذلك معروفة من أشهرها، ... كتابه المسمى، "الفصل بين أهل الآراء والنحل".(25)

مُيُولة السياسيَة:

لا يخفى أن الميول السياسية لابن حزم قد لعبت دورا لا يستهان به في توجيه كتابته التاريخية خصوصا المتعلقة بالأديان السماوية، فقد اشتهر بمشايعته لبني أمية ماضيهم وباقيهم بالمشرق والأندلس واعتقاده في صحة إمامتهم. (26)

وبقطع النظر عما تمثله الخلافة الأموية، في الأندلس بالنسبة إلى مصالح أسرته(27)، فإنها في نظره الخلافة التي حققت للإسلام انتشاره إلى شمال الهند وخلف البرانس وحافظت على وحدة الأندلس، وفي أثناء ذلك كبحت جماع النصارى واليهود، فلم يكن لهم ذلك النفوذ

السياسي والثقافي الذي بلغوه في عهد ملوك الطوائف وبالتالي لقي تاريخها المشرف هوًى في نفس ابن حزم وميولاته وطموحاته، ما لم يجدها لدى ملوك الطوائف الذين استهتروا بأمور الشريعة وانشغلوا بمصالحهم الدنيوية، وتهاونوا في الدفاع عن المسلمين، لذلك انبرى مدافعا عن الملة الإسلامية بخوضه معارك الجدل والمناظرات ضد اليهود والنصارى، ويظهر منحاه هذا في انتقاده لملوك الطوائف في إحدى رسائله بقوله: "اللهم إنا نشكو إليك تشاغل أهل الممالك من أهل ملتنا بدنياهم عن إقامة دينهم وبعمارة قصورهم، يتركونها عما قريب، عن عمارة شريعتهم اللازمة لهم في مهادهم ودار قرارهم حتى استشرف لذلك أهل القلة والذلة وانطلقت ألسنة أهل الكفر والشرك بما لو حقق النظر أرباب الدنيا لاهتموا بذلك ضعف همنا، لأنهم متشاركون لنا فيما يلزم الجميع من الامتعاض للديانة الزهراء والحمية للملة الغراء".(28)

ولاشك أن ابن حزم تـ 456هـ/ 1064 قد لاحظ أن في عصره قد بدأت موازين القوة العسكرية تميل لصالح المسيحيين على حساب المسلمين(29) من خلال الصراع مع بيزنطة في الشرق والاسترداد المسيحي في الأندلس، وأن المسيحيين قد أحيوا الصيغة التبشيرية التي تتسم بها المسيحية ونزعتها الشمولية(30).

وقد ساعدهم على ذلك ضعف الحكام المسلمين الذين أخذوا يستعينون بالنصارى في حروبهم ضد بعضهم البعض كما حدث أيام ابن حزم في قرطبة سنة 399هـ/ 1008م بين الأمراء الأمويين المتنازعين على السلطة عقب الانقلاب على العامريين فقد استنجد سليمان بن الحكم بن سليمان الملقب "بالمستعين" بالنصارى في حربه ضد محمد بن هشام الثاني الملقب "بالمهدي" الذي استعان بدوره بملك قشتالة(31)، والنماذج كثيرة في هذا المضمار فكان من الطبيعي أن ينتصب ابن حزم في مواجهة النزعة التبشيرية للمسيحية ونزعتها الشمولية بهدم منظومتها الدينية.

مَوَاهِبُهُ الشخصية:

يتكشف من رسالة مراتب العلوم التي ألفها ابن حزم أنه على دراية بأهمية كل علم ووظيفته لذلك اعتبر العلوم مكملة لبعضها البعض وضرورية في تكتلها لتفسير ظاهرة معينة

كما أنه يرفض استبعاد أي علم من العلوم حتى ولو كان هذا العلم باطلا فإنه يساعدنا على الابتعاد عنه،(32) ولذلك فإن من دوافع اقتحامه حقل التأريخ في الديانات السماوية كونه أحاط بعلوم عدة قصد منها الدفاع عن عقيدته ضد الفلاسفة والملحدين والإمساك بمفاتيح الجدل واستنباط الحقيقة ودحض الروايات الكاذبة.

فكان على إطلاع بنسخ التوراة والإنجيل المختلفة(33)، وعلى كتب الفلسفة اليونانية وعلم المنطق(34) الذي بسط مسائله وشرح غوامضه في كتابه "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية"، ولأهمية علم المنطق في فهم كلام الله وكلام نبيه يقول : "وكذلك هذا العلم فإن من جهله خفي عليه بناء كلام الله عز وجل مع كلام نبيه وجاز عليه من

الشغب جوازا لا يفرق بينه وبين الحق ولا يعلم بدينه إلا تقليدا" (35)، فضلا على قدرته في الشريعة حتى نال منها ما لم ينله قط قبله بالأندلس على حد قول صاعد الأندلسي(36)، كما صنف مصنفات كثيرة في الفقه والحديث والأصول والنحل والملل والتاريخ والأنساب والأدب والنحو واللغة والشعر بلغت أربعمائة مجلد جعلته من أكثر العلماء تأليفا في الأندلس (37) .

ناهيك على ما تميز به من سرعة الحفظ والتدين والذكاء وسرعة البديهة، لخصها تلميذه الحميدي في قوله: "كان حافظا عالما بعلمه زاهدا في الدنيا ما رأينا مثله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ وكرم النفس والتدين وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه" (38)، وبذلك توفر لابن حزم كَمٌّ من العلوم وظف مناهجها وآلياتها في نقد التوراة والأناجيل.

علاقة ابن حزم بتأريخ الأديان:

يعتبر ابن حزم بشهادة من عاصره، مؤرخا محترفا لقول تلميذه الحميدي: "وأبو محمد أعلم بالتواريخ"(39) وكذلك تنويه صاعد الأندلسي ت 462هـ/ 1070م بجهوده الواسعة في حقل التأريخ من خلال مؤلفاته في السيرة والنحل والملل والتاريخ والأنساب والإمامة والسياسة(40)، فقد ساعدته درايته الواسعة في علم الخبر والأنساب على معرفة أخبار الأمم السابقة وأنسابهم وفرقهم ومنها أخبار اليهود والنصارى، مما مكنه من انتقاء كتبهم وفرقهم وطرق تفكيرهم الديني.

وهذا ما يدحض التوجه القائل بأن التاريخ لا يحتل سوى حيزا ضيقا في كتاباته، ومن جهوده في حقل التاريخ الديني كتابه "إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما يحتمل التأويل"، والذي أدمج بعد ذلك في كتابه "الفِصَل في الملل والأهواء والنحل"، تناول فيه تاريخ أهل الكتاب من اليهود والنصارى وعدد فرقهم وناقش التوراة والأناجيل التي بين أيديهم، وبين ما فيها من تناقض وكذب، وهذا العمل يمثل ثمرة محاوراته الطويلة وجداله مع اليهود والنصارى، وكان غرضه الفصل بين الحق والباطل فيما كتبه اليهود والنصارى في التوراة والأناجيل الأربعة متى، ومرقش، ولوقا ويوحنا(41).

وقد اعترف ابن حزم أنه وجد صعوبة في نقد توراة اليهود، وإظهار فساد دينهم، والسبب أن اليهود يزعمون أن التوراة التي بأيديهم منزلة من الله عزوجل على موسى عليه السلام، مما تطلب منه جهدا في استحضار البراهين التي تدل على بطلان دعواهم(42)، بينما كانت مهمته في دحض الأخبار الواردة في الأناجيل الأربعة سهلة لأن النصارى كما يقول لا يدعون أن أناجيلهم منزلة من عند الله تعالى على المسيح، ولا أن المسيح عليه السلام أتاهم بها، وكل فرقهم الأريوسية والملكانية والنسطورية واليعقوبية والمارونية والبولقانية لا يختلفون في أنها ألفت من طرف أربعة رجال في أزمان مختلفة(43). ولما كان ابن حزم ينطلق في دراسته للتاريخ من نظرة مفادها أن أوثق الأخبار وأصحها هو تاريخ الأمة الإسلامية وأن تواريخ الأمم الأخرى قد صحفت كما هو الشأن بالنسبة لتاريخ اليهود وأهملت كما هو الأمر لتواريخ الرومان واليونان

والنصارى(44)، فإن دحضه للروايات التاريخية في التوراة والأناجيل تطلب منه استحضار البراهين العقلية والعلمية والدينية، وهي الأسس التي يرتكز عليها منهجه النقدي الجدلي.

منهجية النقد الجدلي:

تمثل الفصول التي كتبها ابن حزم عن التوراة والأناجيل الأربعة في كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، نقداً لاذعاً قصد به إظهار الأباطيل والتحريف في هذه الكتب الموضوعة، وأثبت بالدليل المنطقي والعلمي والشرعي أنها كتب موضوعة من قبل كذابين لا عقول لهم على حد تعبيره(45) الأمر الذي جعل القدماء من المؤرخين يصنفون كتابه "الفصل" في خانة الجدل فأدرجه ابن بسام في عِلَلِ الجدل(46)، ووصفه ياقوت الحموي في إطار واسع هو "علم الجدل"(47) مما يعني أننا أمام مصنف جمع فيه بين الجدل والنقد؛ فما هي الصفة الجدلية والمرتكزات النقدية التي اعتمدها ابن حزم؟ وماذا تمثل بالنسبة لمدرسة النقد التاريخي الإسلامي؟

منهجية الجدل:

سلك ابن حزم في كتابه الفصل لدحض وتفنيد عقائد اليهود والنصارى منهجا جدليا قوامه العنف اللفظي والحجة، غير أن فضاضته اللفظية تكاد تحجب أحيانا صور الإفحام والإلزام بالحق التي توصل إليها، فهو يعلق مثلا على اختلاف الأناجيل الأربعة في قضية قيام المسيح بقوله: "ومثل هذا الاختلاف في قضية واحدة عن مقام واحد كذب لاشك فيه ولا يمكن أن يقع من معصومين، نصح أنهم كذابون لا يتحرون الصدق فيما حدَّثوه وما كتبوه في هذه القضية".(48)

وفي رد آخر يقول: "وكل هذا كذب عليه - أي على المسيح- من توليد هؤلاء الأنذال".(49)، وهلم جر من هذا الخطاب الجدلي العنيف والمباشر فهو لا يؤول ولا يقيس ولا يُكَنِّي ولا يوري ولا يغَّمم، مما يبين تأثير مذهبه الظاهري في صقل جدليته الصريحة وهذا ما قصده ابن بسام بقوله: "فلم يكُ يُلَطِّف صدعه بما عنده بتعريضٍ ولا يَزُفُهُ بتدريج، بل يَصُكُّ به معارضه صَكَّ الجندل وينُشُقُهُ متلقيه إنْشَاَق الخردل فيُنَفِرُ عنه القلوب ويوقع بها المندوب".(50)

وإلى جانب ذلك ربط ابن حزم منهجه الجدلي بالقرآن والسنة فوظف النص القرآني في تفنيد ودحض مزاعم الفرق المسيحية كالملكانية واليعقوبية والنسطورية القائلين بألوهية المسيح من خلال استشهاده بقوله تعالى: **"لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَآلُواْ إِنَّ اللّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ"** "(51)، وأردف معلقا على ذلك بقوله: "هذا القول العظيم الشنيع السَمْجُ السَخِيف، وتالله لو أننا شاهنا النصارى ما صدقنا أن في هذا العالم عقلاً يسع هذا الجنون ونعوذ بالله من الخذلان".(52) ولا موازنة عنده بين ما ورد في القرآن وما جاءت به الأناجيل، فما ورد في القرآن من قصص عن بني إسرائيل هو النور المقتفى وما جاء في الأناجيل يعد الزور المفتري على حد تعبيره(53)، ولذلك كثيرا ما كان ينهى حديثه في تفنيد الروايات الواردة في الأناجيل بآيات من القرآن. ولا يعني ذلك

أنه يقصد من منهجية الجدلى المغالبة والإفحام فقط أو الانتصار لموقفه الشخصي، بل أن هدفه الأسمى إظهار الحقيقة من الزيف، والدليل على ذلك أننا نعثر على نصوص في الأناجيل لم يشجبها بل أكد انتسابها إلى المسيح عليه السلام.

ويبدو أن مناظراته الكثيرة ضد اليهود والنصارى قد أخذت الكثير من وقته، لذلك انتقده عمه الكاتب الوزير أبا المغيرة عبد الوهاب بن حزم في قوله: "ونسيت أبا محمد حاشيتك وشيعتك التي صرت رئيس مدارسهم وكبير أجراسهم تحدثهم عما كان فيهم من العبر وتخبرهم بما تعاقب عليهم الصغار والكبار فتارة عن السمري والعجل وتارة عن القمل والنمل وطوراً تُبليهم بحديث التيه وطوراً تُضحِكهُم بقوم جالوت وذويه حتى كانت التوراة مصحفك وبيت الخزان مُعتكفُكَ".(54)

وصفوة القول فإن ابن حزم قد وظف الجدل في مخاطبة أمة اليهود والنصارى لما وجد لدى هاتين الأمتين من النفس الطويل في الجدل والمحاججة، فأظهر بمقارعته لهما باع الأمة الإسلامية الطويل أيضا في هذا الميدان.

منهجية النقد الحزمي:

إن ابن حزم الذي اشتهر بغزارة تأليفه في حقول شتى من المعرفة لم ينجز عملا متخصصا في منهجية كتابة التاريخ لكن الطريقة التي انتقد بها التوراة والأناجيل الأربعة في كتابة الفصل جاءت حبلى بقضايا منهجية أسست للمعرفة التاريخية إجمالا وقننت لعلم الأديان المقارن في الغرب الإسلامي من خلال القضايا المنهجية التالية:

الأوليات العقلية والمقدمات البديهية:

وضع ابن حزم في صدر كتابه "الفصل" مختصرا في المنطق حدد فيه البراهين التي تقود على معرفة الحقيقة في كل ما يختلف فيه الناس، وتتمثل في خطوات إدراك الحواس لمحسوساتها وعملها بالبديهيات وهي أوائل العقل، أو المقدمات الصحاح وفي رأيه أن الاستدلال على الشيء يجب أن يعلم بأول العقل وبالتالي فإن ما شهدت له هذه الخطوات بالصحة فهو صحيح متيقن، وما لم يشهد له بالصحة فهو باطل ساقط. (55)

ومن هذا المنظور اعتمد هذه القاعدة في تفنيد الروايات والأخبار التي وردت في التوراة والأناجيل الأربعة وفي كل ما يخص المعتقدات اليهودية والنصرانية فهو يعرض النص ثم يبين ما فيه من تناقض أو خروجه عن قواعد العقل، ومن القرائن توضيحه الاختلاف بين الفرق النصرانية، الأريوسية، والبولسية والملكانية واليعقوبية والبربرانية في أصل المسيح كما يبينه الجدول:

الفرق النصرانية	أصـل المسيـح	المصـدر
الآريوسيـة	عبد مخلوق وهو كلمة الله التي خلق بها السموات والأرض.	[1]الفصل، ج1، ص 110.

البولسيـة	عبد الله ورسوله خلقه الله في بطن مريم وهو إنسان لا ألوهية فيه.	[2] نفسه، ج1، ص 109.
الملكانيـة	الله ثلاثة أشياء أب وابن وروح القدس وعيسى أله تام كله وإنسان تام كله ليس أخذهما غير الآخر والإنسان هو من صلب والإله منة لم ينله وأن مريم ولدت الإله والإنسان وأنهما معا شيء واحد ابن الله.	[3] نفسه،ج1،ص ص 110، 111.
اليعقوبيـة	المسيح هو الله نفسه، وأن الله هو من صلب والعالم بقي ثلاثة أيام بدونه ثم قام ورجع كما كان وأن الله عاد محدثا وأن المحدث عاد قديما وأنه تعالى هو كان في بطن مريم محمولا به.	[4] نفسه، ج1، ص 111.
البربرانيـة	عيسى وأمه إلها من دون الله.	[5] نفسه، ج1، ص 110.

وخلاصة تعليقه: إن هذه المعتقدات إذا تأملها ذو عقل علم أنها وساوس أو جنون ملقى من الشيطان لا يمتحن به إلا مخذول مشهود له ببراءة الله تعالى منه، وهي أيضا في منظوره فرق منافرة للعقل والحس، لأن جميع النصارى وإن كانوا أهل كتاب ويقرون بنبوة بعض الأنبياء عليهم السلام فإن جماهيرهم وفرقهم لا يقرون بالتوحيد مجرداً بل يقولون بالتثليث. (56)

دحض الروايات ونقد الأساطير:

تميز منهج النقد التاريخي الذي طبقه ابن حزم في فِصَلِه على نصوص التوراة والأناجيل بطابع دحض الروايات ونقد الأساطير، فقد سلك طريق معارضة النصوص مبينا تناقضها وأوجه الاختلاف في أخبارها، محكما العقل في دحضها.

وقد سلك في تجسيد هذا المنهج أساليب نقدية عديدة من بينها أنه يأتي بالنص من الأناجيل الأربعة أو من التوراة ثم يدحضه بتعليق مناسب، وعادة ما يستخدم هذا الأسلوب في الروايات التي لا يستسيغها عاقل.

❖ **مثال**: جاء في الإنجيل "مَتَّى" أن المسيح قال لتلامذته: "إذا اجتمع اثنان منكم على أمر فليس يسألان شيئا على الأرض إلا أجابهم إليه أبي السَّماوي، وحيث اجتمع اثنان أو ثلاثة على اسمي فأنا متوسطهم".(57)

- **تعليق ابن حزم**: "هذا ظريف جدا وكذب لا يمطل ظهوره ... هذه منزلة ما أعطاها الله أحداً من خلقهِ".(58)

ومن أساليبه النقدية أيضا أنه يأتي بالنص ثم يعقبه بفيض من التساؤل داحضاً به النص، أي استعماله لأسلوب الإجابة بالسؤال النقدي.

مثال: ورد في انجيل "مَتَّى" "ومَارْقَش" "ولوقا" أن المسيح قبل أن يصلب دعي الإله أن يعفيه من الموت.

- **الإجابة بالسؤال النقدي:**

فيا للناس؟ هذه صفة إلهه؟ وهل يحتاج الإله إلى ملك يعزيه؟ وهل يدعو الإله في أن يصرف عنه كأس المنية، وإله يعرق ومن صعوبة الحال إذا أيقن بالموت، وإله يسلمه الإله؟! أفي الحمق شيء يفوف هذا؟(59) وقد كرر ابن حزم استعمال هذا الأسلوب النقدي مرارا. (60)

وإلى جانب ذلك، اعتمد أيضا أسلوب الخلاصة النقدية الجامعة فيقول: "فهذه سبعون فصلا في أناجيلهم من كذب بحت، ومناقضة لا حيلة فيها، ومنها فصول يجمع منها ثلاث كذبات فأقل وأكثر".(61)

أما بخصوص نقده للأساطير والقصص الديني الخرافي، فقد اعتمد البرهان العقلي في قالب من السخرية ففي رواية توراتية سوت بين معجزات موسى وأخيه هارون وبين معجزات سحرة فرعون ومفادها أن هارون ألقى العصا فصارت حية وضرب النهر فصار دماً ومد يده على مياه مصر فخرجت الضفادع، وعلى خطاه فعل سحرة فرعون بالرقى المصري غير أن معجزة تحويل غبار الأرض إلى بَعُوضٍ وقف عندها السحرة عاجزين. (62)

وقد رفض ابن حزم هذه الأساطير بقوله: "لو قدر السحرة على شيء من جنس ما يأتي به النبي لكان باب السحرة وباب مدعي النبوة واحد".(63)

وأردف موضحا أن بني إسرائيل لا يزالون إلى عهده يزعمون أن إحالة الطبائع وقلب الأجناس من صفاتها الذاتية إلى أجناس أخرى واختراع الأمور في المعجزات البينية يقدر على ذلك بالرقي والصناعات، وهذا في رأيه، إن صدقه المرء فقد أبطل النبوة بلا مرية(64).

الموضوعية في الخبر:

عمد ابن حزم إلى تعرية نصوص الأناجيل والتوراة بتطبيقه الموضوعية على الأخبار والروايات، فأقر بأن كل خبر موضوعي يكون صحيحا إذا صدر عن الكواف سواء كانوا عدولاً أم فساقاً أم كفاراً واشترط على الكواف شروط منها عدم التواطؤ وعدم الالتقاء والتفاهم على الخبر وعدم الاتفاق في الطبيعة وعدم الكذب وقبول الرشوة على القول الباطل وفي هذا السياق يقول: "الكافة التي يلزم قبول نقلها هي إما الجماعة التي يوقن أنها لم تتوطأ لتنابذ طرقهم، وعدم التفاهم وامتناع اتفاق خواطرهم على الخبر الذي نقلوه عن مشاهده، أو رجع إلى مشاهدة ولو كانوا اثنين فصاعداً".(65)

ومن هذا المنظور أخضع قضية صلب المسيح عليه السلام إلى معيار الموضوعية بقوله: "فلما صح ذلك نظرنا فيمن نقل خبر صلب المسيح عليه السلام فوجدناه كواف عظيمة صادقة بلا شك".(66)

ولما استعار من مدرسة الحديث آلية الأسانيد وتتبع خبر الكواف جيلا بعد جيل إلى غاية الذين ادعوا مشاهدة صلب المسيح فاكتشف أن صفتهم الكذب وقبول الرشوة على قول الباطل وهناك تبدلت الصفة على حد قوله وتبددت قضية صلب المسيح عليه السلام.

وحسبنا من الأدلة تأكيده ولما ورد في إنجيل مارقش قول المسيح لتلامذته: "إن دخول الجمل في سُمِّ الخياط أهون من دخول المثرى في ملكوت الله"،(67) وفسر ذلك بأنه نص مطابق لحال المسيحيين المنشغلين بالدنيا وعلى رأسهم الأساقفة والقساوسة والرهبان الحرصين على جمع المال في كل دير وكنسية، وفي هذا السياق يقول أيضا: "هذا قطع من كلامه - أي المسيح- بأن كل غني لا يدخل الجنة أبدا، وفي أتباعه أغنياء كثيرٌ، وما رأينا أمةٌ أحرص على جمع المال من الدراهم وغير ذلك، وإدخاره ومنعه، دون أن ينتفعوا منه بشيء ولا أن يتصدقوا منه بشيء، كالأساقفة والقسيسين والرهبان في كل دير وكل كنسية في كل بلد، وكل وقت فعلى موجب كلام إلاههم أنهم لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط، وهذا والله الحق وأنا على ذلك من الشاهدين." (68)

التعداد والإحصاء:

أدرج ابن حزم التعداد والإحصاء في كتابه الفصل فوظف الأرقام والمعطيات الإحصائية عن الروايات الواردة في توراة بني إسرائيل، وسلك في ذلك منهجا يقوم على عرض الروايات بأرقامها وقياسها بالمجال الجغرافي والامتداد الزماني والأحداث التاريخية وهو منهج لم يسبقه إليه أحد من قبل في الغرب الإسلامي.

ومن القرائن تأكيده على اضطراب التوراة في تحديد أعمار الأنبياء وأعمار أبنائهم وفي تشريد نسل إبراهيم عليه السلام، فساق عدة أمثلة من التوراة منها أن نوحاً لما بلغ خمسمائة سنة ولد له سام ولما بلغ ستمائة سنة كان الطوفان، ولسام يومئذ مائة سنة وفي هذا العمر ولد له "أرفخشاذ" لسنتين بعد الطوفان، والصحيح عند ابن حزم هو أن سام كان عندما ولد له "أرفخشاذ" ابن مائة وسنتين وليس ابن مائة كما ورد في التوراة. (69) وفي مثال آخر استند إلى نص التوراة في عرض ديمغرافية بني إسرائيل المقاتلة، عبر ثلاث محطات تاريخية هي:

المحطة الأولى عند خروجهم من مصر وكان تعدادهم 603550 مقاتل، في المحطة الثانية أثناء دخولهم الأرض المقدسة فلسطين والأردن أين بلغوا 601730 مقاتل، أما المحطة الثالثة وهي في عهد النبي داود عليه السلام وقد وصل تعدادهم 670000 مقاتل، هذا عدا النساء والأفراد دون العشرين سنة. (70)

وليفند هذه الأرقام، قاس ابن حزم مساحة الأرض المقدسة التي غنمها بنو إسرائيل والبالغة 45 ألف ميل واستنتج أن هذه المساحة بإمكانياتها الزراعية والنباتية لا يمكن أن تعيل هذا العدد من بني إسرائيل، كما أنها غير كافية من الناحية العمرانية لإسكانهم فيها،

وبالتالي فإن هذا العدد في رأيه مبالغ فيه،(71) ولم يكتف بذلك بل أخذ في تقويم هذه الرواية التوراتية من منظور قرآني من خلال قوله تعالى حاكيا عن فرعون عندما تتبع بني إسرائيل " **إِنَّ هَؤُلَاء لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ**".(72)

ويعد هذا المثال نموذجا لأمثلة عديدة ساقها ابن حزم من نصوص التوراة وفندها بمنهج التعداد والإحصاء،(73) لذلك علق ساخرا على من صاغ التوراة بقوله: "فَوَضَّحَ يقينياً لكل من له أدنى فهم، وضوحا يقينيا كما أن أمس قبل اليوم، أنها ليست من عند الله تعالى، ولا من أخبار نبي ولا من تأليف عالم ينتقى الكذب، ولا من عمل من يحسن الحساب، ولا يخطئ فيما فيه صبي، يحسن الجمع والطرح والقسمة والتسمية، ولكنها بلا شك من عمل كافر مستخف ماجن سخر بهم، وتطايب عليهم، وكتب لهم ما مسخ الله به وجوههم عاجلا في الدنيا بالفضيحة وآجلا في الآخرة بالنار والخلود فيها، أو من عمل تيس أرعن تكلف إملاء ما لم يقم بحفظه جاهل مع ذلك مظلم الجهل بالهيئة وبالحساب وبالله تعالى ورسوله (ص)". (74)

وإذا ما تأملنا هذا النص، تتضح الخدمة الكبيرة التي قدمها ابن حزم إلى حقل المعرفة التاريخية من خلال إحالته على أهمية التعداد والإحصاء والنقل الصحيح للأخبار في ضبط الرواية التاريخية، ومن ثمة يكون قد سهل على المؤرخين الكثير من القضايا المنهجية، ومن أهم المستفيدين من هذا الجهد الحزمي في القرن 8هـ/14م المؤرخ العالم عبد الرحمن بن خلدون تـ 808هـ/1405م الذي اقتفى آثار ابن حزم حذو النعل بالنعل فوظف عنه الكثير من القضايا المنهجية وأهمها التنبيه إلى الأوهام والأخطاء التي يقع فيها المؤرخون عادة تحت طائلة النقل دون تمحيص نظرا لاعتمادهم على مجرد النقل، غثا وسميناً كما يقول: "لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة... فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط، سيما في إحصاء الأعداد والأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات، إذ هي مظنة الكذب، ومطية الهَذَرِ، ولابد من رَدِهَا على الأصول وعرضها على القواعد".(75)

رد الروايات التي تصادم مقررات العلوم:

ينطلق ابن حزم من نظرة هي متجذرة في تفكيره ،وهي أن تاريخ اليهود والنصارى مزيف ومكذوب، وتصنيفه يندرج في باب ما يتسلى به العجائز من الخرافات والأسمار وعبر عن ذلك بقوله: "هذه الالتزامات كلها فاسدة في غاية الحوالة والاضمحلال بحمد الله تعالى: ونحن مبينون ذلك بالبراهين الضرورية بيانا لا يخفى على من له أدنى فهم..."(76)

لذلك سخَّر ما وصلت إليه علوم عصره من الحساب والهندسة والحيوان والنبات والمعادن والجغرافيا والاقتصاد في دحض كثير من المعطيات الواردة في التوراة ومن الأمثلة تلك المعطيات الجغرافية والاقتصادية التي اعتبرت أن منبع أنهار كلٌ من النيل وجيحان والدجلة والفرات من جنات عدن التي أسكن الله فيها آدم، وأن النيل محيط بجميع بلاد زويلة وبه الذهب، وذهب

زويلة جيد ولها اللؤلؤ وحجارة البلور وجيحان محيط ببلاد الحبشة،(77) وقد اعتبر ابن حزم هذه المعطيات الجغرافية والاقتصادية كاذبة لأن كل من له أدنى معرفة بالهيئة وبصفة الربع المعمور من الأرض الذي هو في شمال الأرض أو من مشى إلى مصر والشام والموصل يدري أن هذا كله كذب فاضح"، لأن منبع النيل من عين الجنوب من خارج المعمورة ومصبه قبالة تنس والإسكندرية في آخر أعمال مصر في البحر الشامي وأن مخرج دجلة والفرات وجيحان من الشمال أما مصباتهم فمختلفة بالنسبة لنهر دجلة في البصرة، والفرات في دجلة وجيحان في البحر الشامي –المتوسط- (78).

وكذلك كذبة الثروة الاقتصادية الموجودة بالنيل لأن اللؤلؤ كما يقول: موجود "في بحر فارس وبحر الهند والصين".(79)

وإلى جانب ذلك تفنيده لنظرية امتلاك بني إسرائيل الأراضي الممتدة إلى نهر الفرات لأن بني إسرائيل ما ملكوا قط من نهر مصر ولا على نحو عشرة أيام منه شبرا مما فوقه، وذلك مع موقع النيل إلى قرب بيت المقدس".(80)

نظرا لمسافة الصحارى وأماكن الخضر التي تفضل بين النيل وبيت المقدس ناهيك على محاربة أهل رفح وغزة وعسقلان وجبال الشراة لليهود "طول مدة دولتهم وتذويقهم الأمرين إلى انقضاء دولتهم..." (81)

ولم يتوان في استخدام القياسات الجغرافية لإثبات عكس ذلك فيرى أن بني إسرائيل لم يتملكوا من الفرات ولا على عشرة أيام منه، والدليل أن المسافة بين آخر حوز بني إسرائيل إلى أقرب مكان من الفرات تقدر بـ 90 فرسخا حيث قنسرين وحمص اللتين لم يقرب إليها بنو إسرائيل قط، ثم أن كل من دمشق وصور وصيدا لم يزل أهلها يحاربونهم ويسومونهم الخسف طول مدة دولتهم بإقرارهم، ونصوص كتبهم، وحاش لله أن يخلف وعده في قدر دقيقة من سرابه فكيف في تسعين فرسخا في الشمال ونحوها في الجنوب".(82)

لذلك قرر في حكم مطلق من أن كاتب التوراة، ما هو إلا جاهل مظلم الجهل بالهيئة وصفة الأرض(83)

تقويم الروايات والأخبار:

وإلى جانب تقويمه للروايات والأخبار بالبراهين العقلية والمنطقية والعلمية، فقد أدرج كذلك القرآن والأحاديث النبوية، مما جعل الباحثين يصنفون مدرسته التاريخية بأنها "تناولت التاريخ بالدراية".(84)

فما هي المنهجية التي اعتمدها في تقويم الروايات والأخبار استنادا إلى القرآن والحديث؟

يلاحظ المتتبع لكتابه "الفِصَّل"، أنه لا يشهر نصوص القرآن والأحاديث النبوية مباشرة في وجه نصوص التوراة والأناجيل إلا بعد أن يرهقها بالبراهين العقلية والمنطقية والعلمية وهذا

ديدنه في كل مناظراته وجداله، ومن القرائن ما ورد في إنجيل لوقا من أن مريم بقيت مع زوجها ثلاث عشرة سنة. كما يبقى الرجل مع امرأته، وأنها خاطبت ابنها عيسى عليه السلام عندما وجدته ببيور شليم بقولها: "طلبك أبوك وأنا معه محزونين"،(85) وكذلك إقرار كافة الأناجيل من أن المسيح له أربعة إخوة "شمعون"، "والهوذا"، "ويعقوب"، "ويوسف"، وأمام هذه الرواية الإنجيلية قام ابن حزام بتفنيدها عقليا أولاً، ثم أتبعها بالنص القرآني في قوله تعالى: " **فَاتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا، قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَن مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا، قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا، قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا، قَالَ كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا** ".(86)

ثم علق على ذلك بقوله: هذا هو الحق الواضح الذي يصدق بعضه بعضا، لا كذب ولا تناقض، وهذا الذي لا يمكن سواه" (87)، مما يوضح تماما نظرية الحق والباطل الغالبة على منهجه التاريخي. (88)

ولما كانت طريقته في التأريخ للأديان تندمج اندماجا كليا مع نظرية الظاهرية فإنه يرفض تأويل الحديث والنصوص القرآنية التي كان يستدل بها وعبر عن ذلك بقوله: "ومعناه أي نص القرآن والحديث هو على ظاهره بلا تكلف تأويل أصلا".(89)

الأسلوب:

تناول ابن حزم نقده للتوراة والأناجيل في أسلوب تعلوه نبرة حادة، تعكسها تلك الألفاظ الجارحة والفضة التي نعت بها اليهود والنصارى، ومن أقواله على نصوص الأناجيل: "هذا القول العظيم الشنيع السمج السخيف".(90)

"كيف يطلق لوقا النذل القميار... أن يوسف النجار والد المسيح".(91)

"وهذا الكلام وسواس لا يقوله إلا مختلط".(92)

"فهل هذا إلا هزل وعبارة وتماجن وتطايب". (93) وغيرها، أما أسلوبه في نقد التوراة واليهود فتزداد حدته ومن الأمثلة:

"وتالله ما رأيت أمه تقر بالنبوة وتنسب إلى الأنبياء ما ينسبه هؤلاء الأنذال الكفرة".(94)

"تأملوا هذا الكذب الهجين اللائح".(95)

"هذه فضائح الأبد وتوليد الزنا دقة المبالغين في الاستخفاف بالله".(96)

وغيرها من العبارات العارية من الحشمة التي تليق بمقامهم في هذا المقال.

إلا أن ذلك لا يمثل الشجرة التي تغطي الغابة، فهناك جوانب في أسلوبه مدعاة للتوقف عندها هي:

- **أولا**: ابتعاده عن الغموض وذلك باستخدامه للعبارات السهلة البسيطة، حتى يسهل على القارئ فهمها،(97) وهذا نابع من توجهه المذهبي الظاهري.

- **ثانيا**: اعتماده على الاختصار الهادف والموجز، حتى أن بعض ردوده يخيل أنها عناوين، وربما يكون ذلك مستوحى من طريقة التأريخ بالعناوين التي سلكها في كتابه "نقط العروس".(98)

- **ثالثا**: وصفه إجمالا لتاريخ النصارى واليهود بأسلوب، دقيق ومركز دون أن يُحمل اللفظ أكثر مما يطبق من معنى، استطاع من خلاله أن يؤرخ للنصارى وفرقهم وعقائدهم وبني إسرائيل وتوراتهم مما جعله مصدرا لا يمكن تجاوزه في دراسات مقارنة الأديان.

فقد اختصر في كتابه "الفصل" على النصوص الواضحة التي لا تأويل فيها وابتعد عن النصوص المعقدة والملغمة، وهذا ما عناه بقوله: "وليعلم كل من قرأ كتابنا هذا أننا لم نخرج من الكتب المذكورة شيئا يمكن أن يُخَرَّج على وجهٍ مَّا وإن دَّقَ وبعد فالاعتراض يمثل هذا لا معنى له، وكذلك أيضا لم نخرج منه كلاما لا يفهم معناه، وإن كان ذلك موجوداً فيها ... وإنما أخرجنا ما لا حيلة فيه ولا وجه أصلا إلا الدعاوى الكاذبة التي لا دليل عليها أصلاً لا محتملاً ولا خفياً".(99)

الخاتمة

تبين من خلال خطوات البحث السابقة أن التأريخ للأديان السماوية بعد أن كان حكرا على المعتزلة والشيعة والأشعرية، دشن مع ابن حزم إقحام الظاهرية بخصوصياتها المذهبية والفكرية في هذا الحقل المعرفي وجعل منه رائد علم الأديان المقارن في الغرب الإسلامي.

ورغم أنه لم يهمل خصوصيات مدرسة النقد التاريخي الإسلامية، في تعامله مع روايات التوراة والأناجيل من حيث تطبيقه لآلياتها في التوثيق والإسناد والجرح والتعديل، إلا أنه تجاوزها إلى نطاق منهجي واسع استمد أدواته من المنطق والعلوم الطبيعية والإحصائية والهندسية مما يمكن عده قفزة نوعية ولبنة تضاف إلى مدرسة النقد التاريخي الإسلامية.

وهذا ما عناه عبد الله الترجمان في القرن 8هـ/ 14م، حين ميز بين ابن حزم وعلماء المسلمين الذين طرقوا التأليف في حقل علم الأديان في قوله: "وجدت تصانيف علمائنا الإسلاميين رضي الله عنهم محتوية على ما يزيد عليه، إلا أنهم رحمهم الله قد سلكوا في معظم احتجاجهم على أهل الكتاب من اليهود والنصارى مسلك مقتضيات المعقول، إلا الحافظ أبا محمد بن حزم رحمه الله فإنه رد عليهم بالمعقول والمنقول، غير أنه لم يرد عليهم بمقتضى المنقول إلا في النادر من المسائل".(100)

وإذا كان منهجه النقدي الواسع قد ميزه عن مؤرخي علم الأديان المقارن فإنه غير كفيل ولتوضيح طريقته في التأريخ للأديان، المرتبطة أساسا بميولاته الظاهرية ونظرية الحق والباطل المهيمنة على فكره الديني والتاريخي.

لذلك لا غرابة أن ما كان جنينيا عند ابن حزم على مستوى المعرفة التاريخية ومبثوثا في كل مؤلفاته قد استطاع ابن خلدون في القرن 8هـ/ 14م أن يصنع له إطارا في مقدمته مع كثير من التحسينات والإضافات.

الهوامش:

(*) ورقة قدمت للملتقى الدولي حول: ابن حزم الأندلسي الدراسة والتوثيق، بمركز الدراسات الأندلسية المغربية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، 20- 23، ديسمبر 2006م.

[1] عبد المجيد الشريف: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، ط1، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986، ص 134 وما بعدها.

[2] من الذين طرقوا حقل الرد على النصارى ولم تصلنا أعمالهم، ضرار بن عمر ت 190هـ/ 860م ومحمد بن ليث وأبو سهل بن شر بن المعتمر توفي بين 210هـ/825م و226هـ/840م، وأبو موسى عيسى المردادة تـ 226هـ/840م، وأبو هذيل العلاف تـ 226هـ/ 875م، وأبو جعفر الاسكافي ت 240هـ/854م، وأبو محمد الحسن بن موسى النوبختي توفي بين 300هـ/ 912م و 310هـ/922م وأبو إسحاق إبراهيم بن عماد بن إسحاق ت 323 ه/ 935م، الفهرست، تحقيق مصطفى الشويمي، الدار التونسية للنشر، 1985، ص 711.

[3] يذكر محمد بن الحارث الخشنى أن محمداً بن سحنون كان كثير الوضع للكتب غزير التأليف من الناظرين المتصرفين. تحقيق محمد أبي شنب ديوان المطبوعات الجامعية، 2006، ص 129.

[4] وصفه أبو جعفر أحمد الضبي، بالجدلي. بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، ط1، تحقيق صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت 2005، ص 152.

[5] تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ، ص 35.

[6] طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بوعلوان، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1985، ص 200.

[7] الفِصَل، ج1، ص 35.

[8] نفسه، ج 1، ص 36.

[9] محمود على حماية: ابن حزم ومنهجه إلى دراسة الأديان، ط1، دار المعارف، مصر، 1983، ص 108.

[10] ريموند شايندلين: اليهود في اسبانيا المسلمة (من كتاب الحضارة العربية في الأندلس)، ج1، ترجمة مريم عبد الباقي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 301، وما بعدها.

[11] يذكر ابن عذارى المراكشي أن العمال الذين عينهم ابن النغريلة، اكتسبوا الجاه والمال واستطالوا على المسلمين، البيان المغرب في أخبار الأندلس، ج3، تحقيق ليفي بروفنسال وكولان، ط2، الدار العربية للكتاب، بيروت، 1983، ص 264.

[12] يعد عصر باديس بن حبوس بغرناطة العصر الذهبي للنفوذ اليهودي على المستوى السياسي، وذلك بفضل جهود يوسف بن صموئيل بن يونس التي وصفها ابن عذارى بقوله: "فأخذ نفسه بالاجتهاد في الأحوال واستخراج الأموال واستعمل اليهود وإخوته على الأعمال فزادت منزلته عند أميره باديس وكانت لها عيون عليه في قصره من نساء وفتيان شغلهم الملعون بالإحسان غليهم والإنعام عليهم فكان لا يخفى عليه شيء من أمور باديس من كل ما يجري في منزله من شراب ولهو وجد وهزل إلا ويعلمه ويعلم به، فلا يكاد باديس يتنفس إلا ويعلم اليهودي في ذلك... وصارت لليهود صولة على المسلمين ... وذلك أن هذا اللعين طلب أن يقيم لليهود دولة فدس على ابن صمادح صاحب المرية في الستر أن يدخله غرناطة ويكون اليهودي في المرية، البيان، ج3، ص ص 265، 266."

[13] خدم حسدار بن إسحاق، الخليفة الحكم بن عبد الرحمن لدين الله، وكان معتنيا بضاعة الأرض ومتقدما في علم الشريعة اليهود، وهو أول من فتح ليهود الأندلس باب علمهم من الفقه والتاريخ بعد أن كانوا يعودون في فقه دينهم وتاريخهم ومواقيت أعيادهم إلى ما يقول به يهود بغداد، مما جعل يهود الأندلس يستغنون عن تأليف يهود المشرق، صاعد الأندلس: طبقات الأمم، ص ص 203، 204.

[14] ريموند شايدلين: المرجع السابق، ص 305.

[15] نفسه، ص 307.

[16] صاعد الأندلسئ: طبقات الأمم، ص 205.

[17] نفسه، ص 204.

[18] ريمون شايندلين: المرجع السابق، ص 307.

[19] ابن الخطيب لسان الدين: الإحاطة في أخبار غرناطة، ج1، تحقيق محمد عبد الله عنان، ط1، القاهرة 1944، ص 446.

[20] سالم يافوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986، ص 53.

[21] رسائل ابن حزم، ج3، تحقيق إحسان عباس، ط1، المؤسسة العربية، 1983، ص8.

[22] حول جوانب من هذه المناظرات أنظر ابن حزم: الفصل، ج1، ص 225.

[23] طبقات الأمم، ص 207.

[24] سالم يافوت: ابن حزم والفكر الفلسفي، ص 53.

[25] الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، المجلد الأول، القسم الأول، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ، ص 170.

[26] نفسه، المجلد 1، ص 169.

[27] عمل والد ابن حزم، أحمد بن سعيد، وزيرا في عهدي المنصور بن أبي عامر ثم في عهد ابنه المظهر وصار المدبر لدولتهما ونال خلالها جاها عريضا ابن صاعد: طبقات الأمم، ص 182.

[28] ابن حزم: الرد على ابن النغريلة اليهودي، تحقيق إحسان عباس، طبعة القاهرة، 1960، ص 45.

(29) يقول: عبد الرحمن بن خلدون في هذا الشأن "حتى إذا أدرك الدولة العبيدية والأموية الفشل والوهن وطرقها الاعتلال مد النصارى أيديهم إلى جزائر البحر الشرقية مثل صقلية واقريطش ومالطة، ... ثم على قابس وصفاقس، ووضعوا عليهم الجزية ثم ملكوا المهدية مقر ملوك العبيديين من يد أعقاب، بلكين بن زيري". المقدمة تحقيق حجر عاصي منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، 1991، ص 166.

(30) المشرفي: المرجع السابق، ص 114.

(31) عبد الواحد بن علي المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق خليل عمران المنصور، ط1، دار الكتب العلمية، 1998، ص ص 30- 33.

(32) الرسائل، ج4، نشر إحسان عباس، المؤسسة العربية، بيروت، 1983، ص 81.

(33) مما يبين إطلاعه على التوراة والأناجيل قوله " وقد كنا نعجب من أطباق النصارى على تلك الأقوال الفاسدة المتناقضة التي لا يخفى فسادها على أحد به، رمق إلى أن وقفنا على ما بأيدي اليهود فرأينا أن سبيلهم وسبيل النصارى واحد"، الفصل، ج1، 201.

(34) ابن بسام: الذخيرة، القسم 1، ص 167.

(35) الرسائل، ج 4، ص 183.

(36) طبقات الأمم، ص 182.

(37) ألف ابن حزم أربعمائة مجلد، أي ما يزيد على ثمانين ألف ورقة، وهذا ما لم يبلغه، أحد قبله في دولة الإسلام، سور أبي جعفر محمد الطبري، ابن صاعد: طبقات الأمم، ص 183؛ وحول موسوعية ابن حزم أنظر، أحمد بن المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج2، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988، ص 78.

(38) جذوه المقتبس، الدار المصرية للتأليف، القاهرة، 1966، ص 291.

(39) جذوة المقتبس، ص 165.

(40) طبقات الأمم، ص 184؛ يرى سالم يافوت أن عدم انتباه المؤرخين والدارسين لجهود ابن حزم في حقل التاريخ يعزى إلى سببين، يتعلق الأول لكونهم تناولوه في سياق موقفه الفلسفي والديني العام، ويتمثل الثاني في نظرتهم إلى كتبه التاريخية على أنها وضعت لأغراض التلخيص والإيجاز والاختصار والتبسيط، التاريخ والسياسة في فكر ابن حزم، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، العدد 10، الرباط، 1984، ص 101.

(41) ابن حزم: الفصل، ج1، ص 109 وما بعدها.

(42) نفسه، ج2، ص 13.

(43) الفِصَّل، ج2، ص 13.

(44) الرسائل، ج4، ص 71.

(45) الفِصَّل، ج 2، ص 117.

(46) الذخيرة، المجلد الأول، القسم الأول، ص 17.

(47) معجم الأدباء، ج12، تحقيق فريد الرفاعي، مطبعة القاهرة، ص 256.

(48) الفِصَّل، ج2، ص 132.

(49) الفِصَّل، ج2، ص 135.

(50) الذخيرة، المجلد الأول، القسم الأول، ص 168.

(51) سورة المائدة: الآية 17.

(52) الفصل، ج 1، ص 112.

(53) نفسه، ج2، ص 148.

(54) ابن بسام: الذخيرة، المجلد الأول، القسم الأول، ص 137.

(55) الفصل، ج 1، ص 38، وما بعدها.

(56) الفصّل، ج1، ص- ص 110، 118، 119.

(57) الفصل، ج2، ص 102.

(58) نفسه، ج2، ص 102.

(59) نفسه، ج2، ص 160.

(60) حول نماذج من الإجابة بالسؤال النقدي، أنظر أيضا الفصل، ج2، ص- ص 161، 166.

(61) الفِصَّل، ج2، ص 200.

(62) الفِصَّل، ج1، ص 247.

(63) نفسه، ج1، ص 248.

(64) نفسه، ج1، ص 249.

(65) نفسيه، ج1، ص 123.

(66) نفسيه ، ج1، ص 123.

(67) الفصل ، ج2، ص 33.

(68) نفسه، ج2، ص 34.

(69) نفسه ، ج1، ص 212 وما بعدها.

(70) الفصل ، ج1، ص 261.

(71) نفسه، ج1، ص 262، 263.

(72) سورة الشعراء: الآية 54.

(73) الفصل، ج1، ص 210 وما بعدها.

(74) نفسه، ج1، ص ص 216، 217.

(75) المقدمة، ص 17.

(76) الفِصَل، ج1، ص 123.

(77) نفسه، ج2، ص 203.

(78) يحدد ابن حزم بدقة منبع جيحان ودجلة والفرات فيقول أن جيحان يخرج من بلاد الروم ويمر ما بين المصيصة وربضها ما يسمى كفر بِّيَا ويصب في البحر الشامي على أربعة أميال من المصيصة وأما دجلة فمخرجها من أعين بقرب خلاط من عمل أرمينية بقرب آمد من ديار بكر وتصب مياهها في البضائع المشهورة بقرب البصرة في أرض العراق متاخمة، أرض العرب، وأما الفرات فمخرجه من بلاد الروم على يوم من قلقيليا، قرب أرمينية ثم يخرج إلى ملطية ثم يأخذ على أعمال الرقة إلى العراق. الفِّصَل ج1، ص 205.

(79) الفصل ، ج1، ص 217.

(80) نفسه، ج1، ص 217.

(81) نفسه، ج1، ص 218.

(82) نفسه ، ج1، ص 218.

(83) نفسه، ج1، ص ص 216، 217.

(84) محمود إسماعيل: الفكر التاريخي في الغرب الإسلامي، منشورات الزمن، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ص 94.

(85) الفِصَل، ج2، ص ص 147- 148.

(86) سورة مريم: الآية 17، 18، 19، 20، 21.

(87) الفِصَل ، ج2، ص 149.

(88) نفسه، ج2، ص 149.

(89) نفسه، ج1، ص 205.

(90) نفسه ، ج2، ص 148.

(91) نفسه، ج2، ص 155.

(92) نفسه، ج2، ص 183.

(93) الفصل ، ج2، ص 201.

(94) نفسه، ج1، ص 239.

(95) نفسه، ج2، ص 251.

(96) نفسه، ج1، ص 224.

(97) نفسه، ج1، ص 36.

(98) نفسه، ج2، ص- ص 142، 159، 181.

(99) نفسه ، ج1، ص 202.

(100) تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، ط2، مطبعة التمدن، القاهرة، 1904، ص 84.

مصنفات النوازل الفقهية وكتابة تاريخ المغرب الوسيط

د. عبيد بوداود،
أستاذ مساعد مكلف بالدروس، قسم التاريخ،
معهد العلوم الاجتماعية والانسانية،
المركز الجامعي معسكر.

تعتبر مصنفات النوازل أو الفتاوى اليوم، من أهم المصادر التي يعتمد عليها الباحثون في كتابة التاريخ الإسلامي الوسيط، لاسيما منه التاريخ الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي. ولقد كانت هذه المصنفات إلى عهد غير بعيد تعد كتبا فقهية صرفة قلما يلتفت إليها المؤرخون ، إلا أن الحاجة إلى مصادر بديلة غير المصادر المتعارف عليها من مؤلفات تاريخية وجغرافية وأدبية في كتابة التاريخ هو الذي أملى هذا الاختيار.

إن الرعيل الأول من مؤرخي التاريخ الإسلامي الوسيط من العرب والمسلمين، اهتموا بالتاريخ السياسي والعسكري في المقام الأول، وعادة ما كانوا في موقع الدفاع عن النفس، أو رد الفعل على ما خلفته مدرسة الإستشراق من رؤى وطروح تتعلق بتاريخ وحضارة العالم الإسلامي. ولما تم تغطية أغلب القضايا السياسية والعسكرية، أصبح من الضرورة التطلع إلى دراسة التاريخ الاقتصادي الاجتماعي ـ خصوصا وأن هذا الأمر كان اتجاها عاما ـ ومن هنا برزت الحاجة الماسة إلى ضرورة التنقيب عن مصادر جديدة لتغطية هذا الحقل من الدراسات، ومنذ ذلك الوقت بدأ الاهتمام بكتب النوازل من قبل المؤرخين، وتزايد الاهتمام بها تحقيقا واستغلالا.

تحمل النوازل تعاريف عديدة، وهي في الجملة القضايا والحوادث التي تطرح على الفقهاء طلبا للفتوى، وذلك طبقا للفقه الإسلامي.[1] والعلم الذي يعنى بها يدعى فقه النوازل، وله مصطلحات أخرى مثل فقه الواقع، وفقه المقاصد، وفقه الأولويات، وفقه الموازنات.

وتكمن أهمية كتب النوازل في ما تتضمنه من معلومات دقيقة عن الحياة اليومية للمجتمعات الإسلامية، فهي تنقل صورا عن العلاقات الأسرية من زواج وطلاق وميراث، ومختلف العلاقات الاجتماعية، والحياة داخل الأسواق، وعلاقات العمل، وأعمال التكافل الاجتماعي من بر وصدقات ووقف، والنسيج العمراني، و النشاط الزراعي والحرفي والتجاري، والنشاط المذهبي، وأصحاب البدع والأهواء، والمعارك العسكرية وساحات القتال، والأوبئة والأمراض، ومواسم الجفاف، والفيضانات، وغير ذلك من مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفكرية.

ولعل من أقدم مصنفات النوازل التي حظيت باهتمام عدد من الدارسين والباحثين في تاريخ المغرب الإسلامي الوسيط لا سيما الأندلسي منه، كتاب الإعلام بنوازل الأحكام ونبذ من سير القضاة والحكام، المشهور بالنوازل الكبرى أو نوازل ابن سهل، وهو للفقيه الأندلسي عيسى بن سهل أبي الأصبغ الجياني قاضي طنجة ومكناس وغرناطة المتوفى سنة 486هـ/1093م. وتأتي

أهمية هذا المصنف كون صاحبه كان على إطلاع مباشر بالقضايا التي كان يحياها المجتمع الأندلسي من موقع المناصب التي شغلها وعلى رأسها القضاء.

توجد لهذا المصنف مجموعة من النسخ المخطوطة في عدد من المكتبات بالمغرب الأقصى نشير إلى بعضها، ففي الخزانة العامة بالرباط تتوفر نسختين واحدة تحت رقم: د 1728، وأخرى تحت رقم: 838 ق. أما في مكتبة مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية بالدار البيضاء فتتوفر على نسختين كل نسخة في جزأين، واحدة تحت رقم: 372-1 ، تتألف من 32 ورقة، وهي ضمن مجموع تم تصويره عبر الميكروفيلم عن نسخة الخزانة العامة 838 ق، وهذه النسخة مبتورة الأول والآخر، وذكر فيها أن تاريخ النسخ يعود إلى سنة 690هـ/1291م وهي تتضمن الجزء الأول . الجزء الثاني تحت رقم: 372- 2، ويتألف من 30 ورقة. أما النسخة الثانية فالجزء الأول منها تحت رقم: 598 ، ويتألف من 75 ورقة، ويذكر فيها أن بداية التأليف يعود إلى سنة 472هـ/1079م. أما الجزء الثاني فيحمل نفس الرقم، وهو استمرارية للجزء الأول ويتألف من 169 ورقة.

لقد تم نشر نص الإعلام بنوازل الأحكام لأول مرة من قبل الباحثين التهامي الزموري وحليمة فرحات، في مجلة Hesperis Tamuda ، حيث اقتصر هذا النص على جزء الاحتساب، مع تقديم للبروفسور كلود كاهن (Claude cahen) [2] .وأعتقد أن ثمة أجزاء أخرى تم نشرها في ذات المجلة لكنني لم أتمكن من الإطلاع عليها.وأشير أن التوهامي الزموري خصص لهذا المخطوط دراسة لنيل دبلوم الدراسات العليا بجامعة السربون.

و تمت الاستفادة من هذا المصنف من قبل عدد من الباحثين نذكر منهم محمد عبد الوهاب خلاف في رسالته للدكتوراه من جامعة القاهرة بعنوان" قرطبة الإسلامية في القرن الحادي عشر الميلادي/ الخامس الهجري"، ولقد نشرت في تونس من قبل الدار التونسية للنشر سنة 1974، والباحثة فائزة حمزة في رسالتها للماجستير والموسومة ب:" دور المرأة الأندلسية في الحياة العامة من الفتح حتى نهاية الخلافة الأموية 92- 422هـ/711- 1031م".والتي ناقشتها في جامعة الموصل سنة 1989، ثم توالت بعد ذلك الاستفادة من هذا المصنف النفيس.

ولقد تمكن الدكتور محمد عبد الوهاب خلاف من استغلال مخطوط الأحكام الكبرى من خلال استخراج مجموعة من الوثائق تحمل طبيعة واحدة، والإقبال على دراستها وتحقيقها، وأصدرها في مجموعة من الكتب، ولقد راجعها وقدم لها كلا من الدكتور محمود علي مكي والمستشار مصطفى كامل إسماعيل، وبذلك قدم خدمة جليلة للباحثين في تاريخ الأندلس، ما أمكنني من الوقوف عليها أربعة كتب هي: وثائق في أحكام القضاء الجنائي في الأندلس [3]، وهو في 144 صفحة.ووثائق في أحكام قضاء أهل الذمة في الأندلس[4]، وهو في

112صفحة.وثلاث وثائق في محاربة الأهواء والبدع في الأندلس[5]، وهو في 168 صفحة.ووثائق في شؤون الحسبة في الأندلس، طبع من قبل المطبعة العربية الحديثة بالقاهرة سنة 1985.

وطبع هذا الكتاب كاملا لأول مرة سنة1997م بعنوان ديوان الأحكام الكبرى(النوازل والأعلام لابن سهل) ، من قبل شركة الصفحات الذهبية بالمملكة العربية السعودية، وحققه المحامي رشيد النعيمي.

المصنف الثاني من حيث الأهمية والتسلسل الزماني هو فتاوى ابن رشد المتوفى سنة 520ه/1126م، ومن حسن الحظ أن هذا الكتاب تم تحقيقه في إطار دراسة أكاديمية في شكل أطروحة دكتوراه دولة في العلوم الإسلامية، ونالت درجة مشرف جدا سنة 1986، من قبل الباحث المختار بن الطاهر التليلي وذلك في ثلاثة أسفار ضخمة[6]. جاءت هذه الدراسة غاية في الدقة توخى فيها صاحبها شروط المنهجية في التحقيق بما في ذلك المقابلة بين النسخ.

وقبل هذا التتويج كانت هناك محاولات سابقة من قبل الدكتور عبد العزيز الأهواني الذي نشر في مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد الرابع، الجزء الأول، خمسة نصوص من نوازل ابن رشد، وكان ذلك سنة 1958 بعنوان مسائل ابن رشد. ثم تبعه الدكتور إحسان عباس، الذي نشر في مجلة الأبحاث اللبنانية، الجزأين 3و4 من السنة 22 بتاريخ ديسمبر 1969، 33 نازلة بعنوان نوازل ابن رشد. كما ألف الأستاذ الحبيب التوجكاني رسالة جامعية بعنوان:" تحقيق مسائل ابن رشد الجد"[7]

وتختزن فتاوى ابن رشد الكثير من المعلومات التي تتصل بحياة الناس وشؤونهم اليومية سواء بالمغرب أو الأندلس لا سيما في العهد المرابطي.[8] وهي معروضة حسب النسخ في ثلاث مجموعات، المجموعة الأولى، تضم ما اشتملت عليه نسخة باريس، وتتألف من 555 فتوى. المجموعة الثانية، وهي ضمن الملحق الأول، وتضم ما انفردت به نسختا تونس والرباط، وعدد فتاويها 10فتاوى.المجموعة الثالثة، وهي ضمن الملحق الثاني، وتضم الفتاوى التي لم تتعرض إليها النسخ الثلاث، وعددها 101 فتوى، وهي مبثوثة في مجموعة من المصادر. ونشير على أن عرض هذه الفتاوى لم يتقيد بالقضايا أو الموضوعات، وإنما جاء حسبما أظن بالنظر إلى تاريخ ورود الأسئلة على القاضي.

ومن السباقين في تدوين النوازل الفقهية في المغرب، أبو عبد الله محمد بن القاضي عياض، الذي جمع فتاوى والده وأسئلتها، وأضاف لبعضها في بعض الأحيان ما يشابهها من فتاوى القيروانيين والأندلسيين وغيرهم، وأطلق على هذا المنتخب اسم "مذاهب الحكام في نوازل الأحكام"، وتتوفر الخزانة العامة بالرباط على نسخة مخطوطة منه تحت رقم 4042 في 78 ورقة. ولقد نشر هذه النوازل الدكتور محمد بن شريفة، حيث ذيل بها كتاب التعريف بالقاضي عياض، والذي قامت وزارة الأوقاف المغربية بنشره.[9]

وهناك كتاب مغربي آخر في النوازل له أهميته، ألا وهو "أجوبة أبي الحسن الصغير" علي بن محمد بن عبد الحق الزرويلي نزيل فاس، والمتوفى بها سنة 719ه/1319م. ولقد قام تلميذه ابن أبي يحيى إبراهيم بن عبد الرحمان بن أبي بكر التسولي نزيل فاس والمتوفى بها بعد سنة 748ه/1347م بجمعها. ثم عمد إبراهيم بن هلال بن علي الصنهاجي السجلماسي ت 903ه/1497إلى تصنيفها وتبويبها، وأطلق عليها عنوانا آخر هو " الدر النثير على أجوبة أبي الحسن الصغير"، وتم طبعه طبعة حجرية بفاس سنة 1901م.(10)

وهناك مؤلف أندلسي مهم تم طبعه، وهو كتاب فتاوى الإمام الشاطبي أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الأندلسي ت 790ه/1388م، والذي قام محمد أبو الأجفان بتقديمه وتحقيقه، والعمل على جمع هذه الفتاوى التي كانت موزعة على عدد من المصادر ومن أهمها المعيار المعرب، والحقيقة أن الشاطبي لم يخلف لنا كتابا بهذا العنوان، وإنما اهتمامات المحقق هي التي حدت به إلى جمع فتاويه المبثوثة في عدد من المصادر، والعمل على تحقيقها وطبعها لدى مطبعة طيباوي للطبع والنشر بالجزائر،وإن تاريخ الطبعة غير مذكور.

ومن أهم المصنفات الفقهية في حقل النوازل، كتاب البرزلي أبي القاسم بن أحمد بن محمد البلوي القيرواني التونسي المتوفى سنة 844ه/1440م، والذي يحمل عنوانين، واحد باسم الحاوي، وهو ما تمكنت من الإطلاع عليه في شكله المخطوط بالمكتبة الوطنية بالجزائر العاصمة، لا سيما الجزأين الثالث الذي هو تحت رقم 3273، والجزء الرابع الذي يحمل رقم 3274. أما العنوان الثاني فهو جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، المعروف اختصارا بفتاوى البرزلي. ولقد طبع هذا المصنف لدى دار الغرب الإسلامي ببيروت سنة 2002م طبعة أولى في مجموعة من المجلدات، وحقق من قبل مجموعة من الباحثين، فالجزء الخامس مثلا قدم له وحققه محمد الحبيب الهيلة، وألاحظ على هذا المحقق وقوعه في عدة هفوات أثناء عرضه لبعض النصوص بسبب عدم استعماله لكل النسخ المخطوطة المتوفرة لا سيما نسخة المكتبة الوطنية الجزائرية.

والبرزلي يعرض كتابه مصنفا إلى عدد من المسائل، فعلى سبيل المثال تضمن الجزء الرابع المخطوط: القسمة، والشفعة، والغصب، والاستحقاق، والوديعة، والعارية، والعمرى، واللقطة، والحسبة، والهبة، والصدقة، والوصايا، والعتق، والتركة، والولاء، والمواريث، والدماء، والحدود، والجنايات، والعقوبات، والسرقة، والحرابة، والمرتدين، وأهل الأهواء، والأشربة. والبرزلي لا يعرض وجهة نظره من القضايا التي تعرض عليه فحسب، بل يستأنس بمواقف مختلف فقهاء المذهب المالكي الذين سبقوه، أو المعاصرين له.

إن كتاب البرزلي يحمل معلومات في غاية الأهمية عن مجتمع المغرب الإسلامي في النصف الأول من القرن التاسع الهجري، وكان هذا المصنف محل توظيف من قبل عدد من

الباحثين المهتمين بهذا النوع من الدراسات، وذلك حتى قبل أن يحقق الكتاب، أذكر منهم الباحث سعد غراب الذي قدم مداخلة في الملتقى الثالث لتاريخ وحضارة المغرب المنعقد في وهران أيام 26و27و28 نوفمبر 1983، بعنوان:" موقف الفقهاء المغاربة من المجموعات الريفية خاصة من خلال نوازل البرزلي".(11) وما من شك أن الاستفادة منه في الدراسات الأكاديمية أكبر لا سيما في تحضير رسائل الماجستير والدكتوراه.

وهناك مصنف آخر له أهميته في هذا الباب، وإن كان أقرب منه لكتب الحسبة من كتب النوازل، وهو كتاب تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن قاسم بن سعيد العقباني التلمساني المتوفى سنة 871هـ/1466م، والذي حققه علي الشنوفي، ونشر ضمن نشرية الدراسات الشرقية في المجلد 14 لسنة 1965- 1966، الصادرة بدمشق سنة 1967. وعلى الرغم من أهمية هذا المصنف إلا أنه قليل الاستعمال، وهو في حاجة إلى إعادة نشر في كتاب مستقل.

ومن بين علماء المغرب الأوسط الذين خلفوا لنا كتابا قيما في هذا الباب المازوني أبو زكريا يحيى بن موسى بن عيسى بن يحيى المغيلي المتوفى عام 883هـ/1478م، وهو بعنوان" الدرر المكنونة في نوازل مازونة "يوجد بالمكتبة الوطنية مخطوطا في جزأين، الجزء الأول تحت رقم: 1335، والجزء الثاني تحت رقم: 1336، ولقد قام الدكتور مختار حساني بتحقيقه مؤخرا. وأتمنى أن يتمكن الباحثون من اقتناء هذا الكتاب، والعمل على استغلاله لتسليط الضوء على مجتمع المغرب الأوسط وبخاصة خلال القرن التاسع الهجري(الخامس عشر الميلادي).

والمازوني هو الآخر لا يعرض في كتابه فتاويه فقط، وإنما فتاوى عدد من فقهاء المغرب الإسلامي، ومنهم مجموعة لا بأس بها من فقهاء المغرب الأوسط، ويستعرض حول القضية الواحدة آراء عدة فقهاء، ويبدي وجهة نظره من المسائل المطروحة عليه.

وآخر مصنف أحاول أن أسلط عليه بعض الأضواء، هي الموسوعة الفقهية لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي المتوفى سنة 914هـ/1508م، والموسومة ب:" المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب"، خرجه مجموعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، وطبع لدى دار الغرب الإسلامي ببيروت سنة 1401هـ/1981م في ثلاثة عشر مجلدا، المجلد الأخير خصص للفهارس.

تكمن أهمية هذه الموسوعة الفقهية أن صاحبها جاء متأخرا، وعمل على جمع فتاوى الفقهاء الذين سبقوه أو المعاصرين له، وفي مختلف القضايا، وشملت اهتماماته كل الغرب الإسلامي أي المغرب والأندلس، فجاءت تلك الموسوعة كاملة متكاملة، وحقلا خصبا لدراسة مجتمع الغرب الإسلامي من مختلف وجوهه.

ويشير الدكتور محمد المنوني إلى الأهمية التوثيقية لهذا المصدر بأنه: " يختزن مستندات تسد فراغات في تاريخ المغرب الوسيط، فيحتفظ بأسماء مجموعة من الأعلام المفتين وغيرهم، وبينهم من لا يعرف إلا من خلال المعيار، أو يعرف اسمه ناقصا فيأتي ـ كاملا ـ بهذا المصدر. هذا إلى وثائق قضائية يستخرج منها أسماء القضاة والعدول والأسر والخطط، فضلا عن شذرات من سجلات الأحكام، وسير المؤسسات الاجتماعية والثقافية، إلى بعض التراجم والأحداث، وعلاقات المغرب بالأندلس الإسلامية والمسيحية." (12)

والحقيقة أن كتاب المعيار لا يخدم تاريخ المغرب الأقصى فحسب، وإنما يتعداه إلى تاريخ المغرب الإسلامي والأندلس برمته، اعتمد فيه صاحبه على منهج في التأليف أشار إليه في مقدمة كتابه بقوله:" وبعد فهذا كتاب سميته بالمعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب جمعت فيه من أجوبة متأخريهم العصريين ومتقدميهم ما يعسر الوقوف على أكثره في أماكنه، واستخراجه من مكامنه، لتبدده وتفريقه، وانبهام محله وطريقه، رغبة في عموم النفع به، ومضاعفة الأجر بسببه، ورتبته على الأبواب الفقهية ليسهل الأمر فيه على الناظر، وصرحت بأسماء المفتين إلا في اليسير النادر، ورجوت من الله سبحانه أن يجعله سببا من أسباب السعادة، وسننا موصلا إلى الحسنى والزيادة، وهو المسؤول عز وجل في أجزل الثواب، وإصابة أصوب الصواب".(13)

لقد ظل المعيار المعرب مصدرا أساسيا لا مندوحة للباحثين من الرجوع إليه لكتابة تاريخ الغرب الإسلامي، لا سيما في قضايا الاقتصاد والمجتمع، والحياة الثقافية والفكرية. ومن الدراسات التي تمكنت من الإطلاع عليها المداخلة التي شارك بها الباحث محمد حسن في الملتقى الثالث لتاريخ وحضارة المغرب المنعقد في نوفمبر 1983 بوهران، والتي تحمل عنوان:" الريف المغربي في العصر الوسيط، مدخل لدراسته من خلال نوازل معيار الونشريسي".(14) كما أن الباحث الدكتور عبد الواحد ذنون طه ركز في المقال الذي نشره بالمجلة العربية للثقافة، العدد السابع والعشرون، سبتمبر 1994، والمعنون ب:" كتب الفتاوى مصدرا للتاريخ الأندلسي" على كتاب المعيار، وأبرز أهميته لدراسة التاريخ السياسي، و الحياة الاجتماعية، والأحوال الاقتصادية، والأوضاع الثقافية، والشؤون الحربية بالأندلس الوسيطية. (15)

كما أن الدكتور كمال السيد أبو مصطفى ألف كتابا جعل عمدته الأولى فيه على معيار الونشريسي، وهو" جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي من خلال نوازل وفتاوى المعيار المعرب للونشريسي"، نشر مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية، 1997م. وللدكتور العبودي جاسم مقال في عدة أقسام منشور بمجلة دعوة الحق بعنوان:" الأحباس من خلال كتاب المعيار المعرب للونشريسي".(16)

وإن الدراسات والأبحاث المعتمدة أو المرتكزة أساسا على المعيار هي عديدة ولا يمكنني أن آتي على ذكرها جميعا.

إن كتب الفتاوى على أهميتها لا نعتقد أنها تقدم للباحثين معلومات جاهزة ودون مشقة، بل إن البحث فيها ليعد من أصعب البحوث مقارنة بغيرها من المصادر، فهي تتطلب الكثير من الصبر والتروي بسبب ضخامة المادة التي تقدمها، وصعوبة استغلالها في بعض الأحيان، إما لعدم ذكر صاحب النازلة، أو لذكر اسمه مختصرا مما يتعذر التحقق من هويته، وبالتالي عدم القدرة على التأريخ للنازلة، وغيرها من الصعوبات الموضوعية والمنهجية.

وفي الأخير أذكر عناوين بعض الدراسات التاريخية الحديثة المنطلقة من النوازل أساسا لها، أو المعتمدة عليها، من ذلك مثلا أطروحة الدكتوراه التي تقدم بها الباحث محمد فتحة بعنوان " النوازل الفقهية: أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي(من القرن 6 إلى 9ه/12- 15م)" من جامعة الحسن الثاني، عين الشق، الدار البيضاء، الأطروحة كانت بإشراف محمد حجي، ونوقشت سنة 1996، وطبعت لدى دار المعارف الجديدة، الرباط سنة 1999، وهي تقع في 455 صفحة.

كما صدر مؤخرا كتابين في هذا الحقل من الدراسات، الأول بعنوان " الفتاوى والتاريخ- دراسة لمظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية في موريتانيا من خلال فقه النوازل" للدكتور محمد المختار ولد السعد، الكتاب صدر عن دار الغرب الإسلامي، ببيروت. والثاني بعنوان" العلاقات الاجتماعية من خلال النوازل الفقهية بالمغرب" للأستاذ الباحث المغربي إدريس كرم، وهو المسؤول الثقافي والإعلامي في رابطة علماء المغرب، الكتاب يقع في 244 صفحة.

إن كتب النوازل جاءت لتسد فراغا طالما أرق الباحثين في التاريخ الوسيط الإسلامي، من خلال قيمة وضخامة المعلومات التي تختزنها، وما على المهتمين إلا الإقبال على استغلالها شرط أن يتسلحوا بالمنهجية اللازمة، كما تقع على عاتق الباحثين مسؤولية أخرى وهي تحقيق ما لا يزال منها مخطوطا، وأتمنى أن يتم ذلك في أفواج عمل تضم المؤرخين والفقهاء واللغويين حتى يكون التحقيق أسلم والفائدة أعظم، والله الموفق إلى صالح الأعمال.

الهوامش:

1 - عبد الواحد ذنون طه:" كتب الفتاوى مصدرا للتاريخ الأندلسي" **المجلة العربية للثقافة**، العدد27، ربيع الأول 1415ه/سبتمبر1994م، ص 94.

2 - Thami AZEMMOURI et Halima FERHAT:"Les nawazil d'ibn sahl, section relative a l'ihtisab, 1ere partie: Introduction, texte arabe et bibliographie" ***revue Hesperis Tamuda***, vol 14, année 1973, p p5-107.

3 - المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، 1980.

4 - المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، 1980.

5 - المطبعة العربية الحديثة، القاهرة،الطبعة الأولى، 1981.

6 - دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1407ه/1987م.

7 - محمد المنوني، **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، الجزء الأول من الفتح إلى نهاية العصر الحديث، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب،1404ه/1983م، ص 32.

8 - المرجع نفسه، نفس الصفحة.

9 - المرجع نفسه، ص 33.

10- نفسه، ص 80- 81.

11 - ***Le monde rurale maghrébin. Communautés et stratification sociale***. Office des publications universitaires. Alger. Tome 1, pp 82 -90.

12 - محمد المنوني، المرجع السابق، ص 128.

13 - الونشريسي أبو العباس أحمد، **المعيار**، الجزء الأول، طبعة 1401ه/1981م، ص 1.

14 - Le monde rural. Op.cit. pp91- 118.

15 - يمكن العودة إلى المقال: ص ص 94 – 116.

16 - القسم الأول، العدد 338، السنة 1998، ص ص 48- 67.

موقف قبيلة الجبلية من السياسة العقارية الفرنسية
دراسة من خلال وثايق الأرشيف الفرنسي(1)

أ. وذان بوغفالة
رييس قسم التاريخ،
معهد العلوم الاجتماعية و الانسانية،
المركز الجامعي معسكر

مقدمة:

تنتسب قبيلة الجبلية إلى عائلة الولي الصالح الشيخ سيدي بلمرسلي الذي عاش في القرن 10هـ/16م. وقد انتشرت بطون هذه القبيلة خلال التاريخ الحديث والمعاصر في رقعة جغرافية جد إستراتيجية على ظهر القسم الغربي من سلسلة الأطلس التلي بين معلمين تضارسيين هما: جبال الونشريس شرقا وجبال بني شقران غربا .

وبهذا الموقع أصبحت القبيلة طرفا رئيسيا في معادلة الصراع على العقار في العهد العثماني وخلال فترة الاستعمار الفرنسي، وذلك ما وقفنا على جانب منه في بعض وثائق الأرشيف الفرنسي التي اطلعنا عليها في مركز أرشيف ما وراء البحر(C.A.O.M) بمدينة آكس- آن- بروفانس بفرنسا، مثل الملف رقم 102 الذي يحمل عنوان Sénatus-consulte لعام 1887م وتطبيقه على قبيلة الجبلية (أولاد سيدي بن حليمة ومغرنيس)(2).

بداية، سنتطرق في هذه الدراسة إلى التعريف بهذا الملف ومحتوياته وإلى بعض المعطيات التاريخية والجغرافية عن قبيلة الجبلية، ثم نستعرض بعد ذلك التقرير الإداري الخاص بتنفيذ القانون العقاري Sénatus-consulte على إقليم القبيلة ونص القرار الصادر في هذا الشأن، وردود فعل أعيان القبيلة منه.

التعريف بوثايق الأرشيف الفرنسي:

نعتمد في هذه الدراسة للتعريف بموقف قبيلة الجبلية من السياسة العقارية الفرنسية على المعلومات الواردة في الملف رقم 102 تحت عنوان Sénatus-consulte (3) لعام 1887، المودع بأرشيف ما وراء البحر بمدينة آكس-آن- بروفانس بفرنسا، والذي توجد نسخة منه مصورة على الميكروفيلم وهي في متناول الباحثين. وتحتوي
الصفحة الأولى لهذا الملف على البيانات الإدارية الرئيسية الآتية:

الحكومة العامة بالجزائر Gouvernement Général de l'Algérie

– –

مديرية الشؤون الأهلية Direction des affaires indigènes

– –

الملف رقم Dossier n° 102

– –

Sénatus-consulte du 1887

القانون العقاري لسنة 1887

Département d'Oranعمالة وهران

Commune:Frenda بلدية فرندة

قبيلة أولاد سيدي بن حليمة Tribu:d'Ouled Sidi Ben.Halima

دوار: بن حليمة ومغرنيس Douars:Ben.Halima.Magranis.

Date d'ouverture des opérations::تاريخ فتح العمليات

11 أفريل 1893 11 avril 1893

Date de l'homologation: :تاريخ المصادقة الإدارية

11 أكتوبر 1894 11 octobre 1894

وحسبما تشير إليه بعض المعلومات، يحتوي هذا الملف على النسخة الأصلية للتقرير الإداري الخاص بتنفيذ قانون Sénatus-consulte 28 أفريل 1887، أي مسودة التقرير، وفيها تحديد الموقع الجغرافي لإقليم قبيلة الجبلية وتوزيعه على بطون العشيرة(Les fractions de la tribu)، ومعلومات أخرى عن تاريخ القبيلة وأهم مواقفها في التاريخ الحديث والمعاصر.

وبلغة الأرقام الدقيقة، يستعرض هذا التقرير كل ما يتعلق بأنواع الملكية العقارية وبعدد السكان وتوزيعهم في إقليم القبيلة، مدعما ذلك بمخطط عام وخريطة تفصيلية عن القبيلة وبطونها وحدودها مع القبائل الأخرى المتاخمة لها. ويتضمن هذا الملف كذلك، النسخة الرسمية الإدارية للتقرير رقم 424 المؤرخ في 20 أوت 1894م الذي رفعته اللجنة الإدارية المكلفة بتطبيق قانون Sénatus-consulte على قبيلة الجبلية، وكذا محتوى النص الكامل للقرار الذي أصدره الوالي العام للجزائر وحدد بموجبه إقليم قبيلة الجبلية وتوزيعه. كما اشتمل هذا الملف أيضا على العريضة التي رفعها كبراء وأعيان عرش الجبلية في نهاية القرن 19م إلى الحاكم العام بمدينة الجزائر.

الحدود الجغرافية لقبيلة الجبلية وأهمية الموقع الإستراتيجية.

يقع الجزء الأكبر من إقليم قبيلة الجبلية في تراب ولاية تيارت ويقع الجزء الباقي منه في تراب ولاية معسكر، وبذلك فهو يبعد عن مدينة تيارت بحوالي ثمانين كلم وعن مدينة فرندة بحوالي ثلاثين كلم إلى الشمال الغربي، وإلى الشرق، يبعد عن مدينة معسكر بحوالي خمسين كلم. وبهذا الموقع، يشكل الإقليم رقعة جغرافية جد إستراتيجية تكسو سطحها سلاسل جبلية متوسطة الارتفاع على ظهر القسم الغربي من سلسلة الأطلس التلي، فهو يقع بين معلمين تضاريسيين هما جبال الونشريس في الجهة الشرقية وجبال بني شقران في الجهة الغربية. وتمتد السهول والأحواض التي تشغلها بطون القبيلة وتنتشر فيها من جبل مدغوسة ووادي التات شرقا إلى وادي العبد ووادي الأبطال غربا.

ولما كانت قمة الجبل الأخضر: الجبل الكبير أو جبل سيدي بلمرسلي تمثل المركز الذي تتوحد عنده بطون القبيلة وتجتمع فيه في عدة مناسبات، صار هذا الموقع في التاريخ الحديث مرشحا لأن يلعب دور حاضرة في طور الإنشاء هي من الأهمية بمكان في اتجاه الحركة نحو الداخل، خاصة بعد انسحاب حاضرة تاهرت الرستمية وتراجع مكانتها في العهد العثماني وبُعد المسافة عن حاضرتي مازونة ومعسكر في الشمال وهي اقرب مناطق الاتصال .

قبيلة الجبلية في العهد العثماني.

تنتسب قبيلة الجبلية إلى عائلة الولي الصالح الشيخ سيدي بلمرسلي الذي عاش في القرن العاشر هجري السادس عشر ميلادي(4)، وقد اشتهر إلى جانبه أعمامه وإخوانه الذين عرفوا بالعلم والتصوف، الأمر الذي أعطى للقبيلة ولمدة طويلة وزنا ثقافيا مميزا ونفوذا سياسيا معتبرا في كل المنطقة التي تقع بين مدينتي معسكر وفرندة كما جاء ذلك في تقارير الإدارة الفرنسية.

لقد عُرفت القبيلة بانتشار الزوايا فيها وتعددها وتنوع انتماءاتها، حيث اضطلعت بعدة مهام اجتماعية وأدوار حيوية، أملت بعضها الظروف التاريخية وتحكمت في البعض الآخر الظروف الطبيعية والموقع الجغرافي الذي خصها. وبقدر ما تنوعت هده الأدوار والمهام وتوزعت بين شيوخ الزوايا في ربوع القبيلة بقدر ما تكاملت وساهمت في ترسيخ الانتماء الحضاري وتعميم الهوية العربية الإسلامية .

إن قبيلة الجبلية من خلال زواياها قد ساهمت في تنمية الجانب الديني والاجتماعي والسياسي، وكانت تحظى بالاحترام والتبجيل من طرف القبائل البربرية المجاورة لها تقديرا منها للدور الذي أضحت تقوم به في المنطقة. حيث يعود لها الفضل وبدون شك في تعمير الأحواض الواسعة التي تحيط بها مرتفعات جبلية كجبل بومعزة وجبل الربيب والجبل الكبير.

ويبدو أن شيوخ القبيلة كانوا يتحاشون مزاحمة باقي القبائل ومنافستهم على امتلاك السهول المسقية بمياه الأودية، ولذلك انتشروا بعيدا في المساحات الفارغة القريبة من الجبال والواقعة فيما بينها وغير الآهلة بالسكان. وليس هناك ما يشير في الذاكرة الجماعية إلى أي نزاع يكون قد نشب في التاريخ الحديث بين قبيلة الجبلية وغيرها من بطون قبيلة زناتة المحيطة بها. لقد دفعت هذه الزوايا السكان إلى الاستقرار فارتبطوا بالأرض من خلال ممارسة الفلاحة وتعاطي الرعي .

كما يعود الفضل أيضا إلى هذه القبيلة في تعميم التعريب واستكمال عمليته، فاللغة الأمازيغية اختفت تماما من المنطقة ولم يبق منها سوى بعض المفردات المستعربة، ويظهر أن العملية قد تكون قد انتهت في وقت مبكر أثناء الوجود العثماني وربما كان ذلك خلال القرن السابع عشر ميلادي. (5)

إن احتكاك القبائل المجاورة مثل قبيلة المهاودية وقبيلة القرشة وقبيلة الكسالنة بقبيلة الجبلية وانفتاح هذه الأخيرة عليها كان له الدور الفعال في تعميم التعريب، وكان التجاوب كبيرا بين الطرفين بفعل التأثير الروحي لشيوخ الزوايا وشيوع ثقافة الكرامات والخوارق. ومن المظاهر الثقافية ذات البعد الأمازيغي التي لاتزال قائمة إلى حد الآن في المنطقة، ظاهرة الاحتفاء بالعيد الأمازيغي في شتاء كل سنة، عيد " الناير" الذي يصادف تاريخ الثاني عشر من شهر جانفي من كل عام، وهي المناسبة التي أصبح إحياؤها من تقاليد قبيلة الجبلية كذلك، ومن الفروض العينية التي لاتسقط عن كل أسرة خاصة لما يتعلق الأمر بـ: "خدام" سيدي بلمرسلي وهم عرش المهاودية.

بعد أن خضعت الجزائر نهائيا للعثمانيين عام 1519م، اتسمت علاقة القبيلة بهم في البداية بالتواصل والاحترام المتبادل، حيث كان الأتراك يتقربون من رجال التصوف ويسترضونهم، لكن ما إن أشرف القرن 18م على نهايته حتى كانت قد ساءت العلاقة وتوترت وتطورت إلى الثورة والاقتتال، وهو ما تجسد في ثورة درقاوة عام 1804م التي انطلقت من إقليم القبيلة وشارك فيها بكل قوة أبناؤها من أولاد سيدي بن حليمة وأولاد بليل احتجاجا على الضرائب وعلى تدهور الوضع العام في البلاد .

ديموغرافية القبيلة وأملاكها العقارية حسب النسخة الأصلية للتقرير الإداري الخاص بتنفيذ قانون Sénatus-consulte 28 **أفريل** 1887 **م.**

نقرأ في هذا التقرير أن أبناء القبيلة كانوا يعتمدون في نشاطهم الاقتصادي على تربية المواشي وعلى زراعة الحقول، وأن الثروة المائية كانت غير كافية ولاتفي بالغرض المطلوب، فلجأ السكان إلى تجميع مياه الأمطار في منخفضات طبيعية وأخرى تم تهيئتها مسبقا تسمى بلغة أهل المنطقة بـ: " الماجن "، ثم أن باقي عاداتهم هي من عادات وتقاليد قبيلتي زناتة وبني توجين.

كما سجل هذا التقرير كذلك أن القبيلة يميزها الطابع الديني(6) وقد كانت تقود الحركة التي شرعت في تنظيم مقاومة الغزو الفرنسي في الإقليم الوهراني الشرقي، فأبناؤها كانوا من الأوائل الذين ساندوا الأمير عبد القادر ووقفوا إلى جانبه وانخرطوا في مقاومته، ولم يتخلوا عنه إلى غاية تاريخ توقيف الكفاح عام 1847م.

ويضيف التقرير أنه حسب الإحصائيات، يقدر عدد سكان القبيلة بـ: 2152 نسمة(7) يتصدرهم 21 فردا من الأعيان، ويملكون15474 رأسا من الماشية منها1100 من الأبقار و6000 من الأغنام و7000 من الماعز. وتجاريا، يتعامل السكان مع أسواق مدينة معسكر ويتوجهون إليها ببضائعهم بواسطة الطريق الذي يربط هذه المدينة بمدينة فرندة، أما مدا خيل الضرائب فهي 17000 فرنك في الأساس و3000 فرنك كمبلغ إضافي.

وفيما يتعلق بتقسيم القبيلة إلى دواوير، اقترح الحاكم الإداري بمدينة فرندة الإبقاء على الإقليم في وحدة واحدة بغية التحكم في تسيره، بينما تبنت اللجنة الإدارية في اجتماعها بتاريخ 11أفريل1893م مشروعا يقضي بتقسيم القبيلة إلى شطرين هما :

1:- دوار أولاد سيدي بن حليمة: ويضم الكتل الجبلية لجبل سيدي بن حليمة .

2:- دوار مغرنيس : يأخذ اسمه من اسم وادي صغير يسقي الجهة الجنوبية من الإقليم ويضم السلاسل الجبلية الجانبية.

أما فيما يخص الملكية، فلقد لاحظ التقرير أنها جماعية على العموم لدى القبيلة، وأن هذه الأخيرة تكون قد استولت على مساحة قدرها 1052 هكتار من الأراضي في ظروف استثنائية، ويعني الأمر العائلات المستقرة من السكان، وهذا حسب معاينة اللجنة المكلفة بتحديد الأملاك العقارية لذلك ميدانيا. بينما كانت تختص البساتين والأراضي الزراعية الصغيرة المحاطة بالأسوار الضيقة بغلال محددة، صنفت هذه العقارات ضمن صنف الملكيات الخاصة.

واستعرض هذا التقرير أيضا جملة من الأرقام تتعلق بالمساحة الإجمالية للقبيلة وعدد سكانها ووضعية الملكية العقارية وأنواعها، وهي كلها أرقام وتصنيفات وردت كما هي في التقرير الرسمي المؤرخ في 20 أوت1894م الذي رفعته إلى الحاكم العام بمدينة الجزائر اللجنة الإدارية المكلفة بتطبيق قانون Sénatus-consulte على القبيلة، ووردت مرة أخرى في القرار الذي أصدره الوالي العام للجزائر وحدد بموجبه إقليم قبيلة الجبلية وتوزيعه. وفي النهاية، أشير في هذه النسخة الأصلية بأنه لم تُسجل أي منازعات أو احتجاجات لا فيما يخص عملية الإحصاء والتحديد والحصر ولا فيما يخص اتخاذ الإجراءات وشكلها.

التقرير الرسمي لـ:اللجنة الإدارية المكلفة بتطبيق قانون Sénatus-consulte على قبيلة الجبلية:

عمالة وهران.

اللجنة الإدارية لقانون Sénatus-consulte .

وهران في 20أوت 1894م.

إلى السيد الحاكم العام للجزائر بمدينة الجزائر .

سيدي الحاكم العام.

بموجب القرار المؤرخ في 9 فيفري 1892م، تعينت ببلدية فرندة المختلطة قبيلة الجبلية(أولاد سيدي بن حليمة) للخضوع للعمليات المفترضة في النقطتين الأولى والثانية من قانون Sénatus-consulte 22 أفريل1863م.

إن إقليم هذه الجماعة المحلية يقع على مساحة قدرها 25000هكتار، أما عدد السكان فهو2152 نسمة يدفعون 17110 فرنكا في الأصل كضريبة و3088 فرنكا و69 سنتيما كضريبة إضافية.

ختم حاكم فرندة تقريره بالدعوة إلى الإبقاء على قبيلة الجبلية كوحدة واحدة(8). ويتضح أن إخراج الحصة التي تعود إلى القايد في قبض الضرائب لا يمكن أن تكفي حاجة مساعدين اثنين من الأهالي، حيث أنهما إن لم يُعوضا بما فيه الكفاية، فسيكونان عرضة للخضوع إلى ولاية زعيم الطريقة الدرقاوية.

ولقد لاحظت اللجنة وبما هو منطقي، أن السبب الداعي إلى ذلك يمكن أن يكون ذا أهمية ما، غير أنه ليس هناك ما يضمن بأن القايد لو استفاد من مرتب قدره 1300 فرنك سيجعله في حل من تأثير وسلطة زعماء القبيلة الروحيين.

وإذا ما اعتُبرت صورة القبيلة غير ذلك، فإنه من السهل أن نعرف أن مساعدا واحدا لا يستطيع إلا بصعوبة بالغة ممارسة المراقبة الفعلية في منطقة تمتد على مسافة جد طويلة.

ونتيجة لذلك، أرشد أمين الإحصاء وحصر الأملاك إلى اقتراحات تهدف إلى تقسيم قبيلة الجبلية(أولاد سيدي بن حليمة) إلى دواوير.

إن اقتراحات السيد إيمبار Imbert كانت قد أُقرت وصودق عليها في اجتماع 11أفريل 1893م. وإنه من اللائق أن نوضح بأن الدوار المسمى في الأصل بالجبلية مُنح طبقا لتعليماتكم اسم دوار مغرنيس وهو اسم وادي مهم يمر به.

والملكية في مجموعها قد تم الاستيلاء عليها على سبيل السبيقة(9)، ومع هذا، فإن 1052هكتارا تقع في المكان المسمى بـ: الجبل الكبير وعلى ضفاف وادي العبد تم الاعتراف بها كحيازات فقط تحت اليد وليست أملاكا.

ولم تؤد عمليات تحديد الأملاك في الدورة الثانية إلى أية نزاعات، وسجلات الاحتجاج هي سلبية لاتحمل شيئا يذكر.

إن ترتيب الملكية في قبيلة الجبلية كما تم ضبطها في جلسة 24جويلية 1894م هو كما يلي:

- **دوار بن حليمة:**

عقارات الدومين(الغابات)..7773هكتار

عقارات مشتركة مخصصة لخدمة مشتركة...............12.72

عقارات مشتركة للتنقل..1039.98

الملكية الخاصة..542.07

الملكية الجماعية...5122.52

الدومين العام..213.71

المجموع...14714هكتار.

- **دوار مغرنيس:**

عقارات الدومين(الغابات)...5317.95هكتار

عقارات مشتركة مخصصة لخدمة مشتركة............10.65

عقارات مشتركة للتنقل...478.25

الملكية الخاصة..510.30

الملكية الجماعية...3960.15

الدومين العام... 23.15

المجموع...10300هكتار و45آر.

إن العمليات المنجزة في إقليم قبيلة الجبلية هي قانونية شرعية، ولي الشرف أن أرجو من سيادتكم، سيدي الحاكم العام، أن تقبلوا استحسانها وإثباتها.

مرفق مع هذا مشروع الضبط.

تقبلوا ، سيدي الحاكم العام، أخلص عواطف الاحترام والتقدير.

إمضاء:

الحاكم

رئيس اللجنة الإدارية لـ:Sénatus-consulte .

الأمين العام.

قرار تحديد إقليم القبيلة وتوزيعه:

بعد التقرير الإداري المرفوع عن قبيلة الجبلية في شأن تطبيق المادة الثانية من قانون: Sénatus-consulte 22أفريل 1863م، يأتي قرار تحديد إقليم القبيلة وتوزيعه. هذا نصه:

الحكومة العامة للجزائر

—

(1) عمالة وهران

—

قبيلة الجبلية(أولاد سيدي بن حليمة)

—

تطبيق النقطة الأولى والثانية من المادة الثانية من قانون:

Sénatus-consulte 22أفريل 1863م

—

قرار تحديد إقليم القبيلة وتوزيعه

إن الحاكم العام للجزائر

بمقتضى المادة الثانية من قانون 28 أفريل 1887م الذي قرر إتمام عمليات تحديد أملاك القبائل وتوزيعها في الجزائر على ضوء المادة الثانية من Sénatus-consulte 22 أفريل 1863م.

بمقتضى مرسوم 22 سبتمبر 1887م الذي ينظم الشروط التي يتم بموجبها إنجاز العمليات وتسليم تنفيذها في كل عمالة إلى أمناء التحديد الذين يوضعون تحت إشراف لجنة إدارية.

بمقتضى قرار 9 فيفري 1892 الذي عين قبيلة أولاد سيدي بن حليمة الكائنة ببلدية فرندة المختلطة، عمالة وهران، للخضوع إلى عمليات التحديد والحصر والتوزيع المذكورة.

بموجب القرار المنشئ لجماعة القبيلة.

بموجب محضر تحديد القبيلة، المحرر من طرف الأمين المختص المعين، وهو المحضر المقرر بتاريخ 11 أفريل1893 من طرف اللجنة الإدارية لعمالة وهران، وبموجب الخريطة الجيومترية المساعدة.

بموجب القرارات المنشئة لجماعات الدوار.

بمقتضى محاضر تحديد الدواوير، المحررة من طرف الأمين المختص بذلك، والمقررة بتاريخ 24 جويلية1894 من طرف اللجنة الإدارية، وبموجب الخرائط المساعدة.

بمقتضى تقرير اللجنة الإدارية بتاريخ 20 أوت 1894 عن مجموع العمليات المنجزة من أجل تحديد إقليم قبيلة الجبلية(أولاد سيدي بن حليمة) وتوزيعه إلى دواوير.

بمقتضى خريطة جمع الدواوير.

بموجب إعلان مجلس الحكومة. بتاريخ...

بموجب اقتراحات حاكم عمالة وهران.

قرر(10)

المادة الأولى: إن إقليم قبيلة الجبلية(أولاد سيدي بن حليمة)، الكائن بالبلدية المختلطة بفرندة، عمالة وهران، يمتد على مساحة تقدر بحوالي 25004هكتار و45 آر، وهو محدد طبقا لتعليمات محاضر تحديد القبيلة المشار إليها أعلاه.

المادة الثانية(11): يحتفظ الأهالي من قبيلة المهاودية المسماة في القائمة المرفقة بمحضر التحديد والحصر بحقوقهم في الحرث داخل إقليم قبيلة الجبلية.

المادة الثالثة: يوزع إقليم القبيلة كما يلي وفقا للتعليمات التي تتضمنها محاضر تحديد الدواوير والوثائق الأخرى المشار إليها أعلاه، ما بين الدوارين المعينين الآتيين:

أسماء الدواوير	السكان: عدد المقيمين	مجموعات الدومين: الغابات	مجموعات الدومين: عقارات أخرى	مجموعات مشتركة مخصصة لخدمة مشتركة	مجموعات مشتركة للتنقل	مجموعات الملكية الخاصة	مجموعات الملكية الجماعية	الدومين العام(12)	عقارات متنازع عليها	المجموع:
دوار بن حليمة	1212	7773	//	12.72	1039.98	542.07	5122.52	213.71	//	14704
دوار مغرنيس	940	5317.95	//	10.65	478.25	510.30	3960.15	23.15	//	10300.45
المجموع العام	2152	13090.95	//	23.37	1518.23	1052.37	9082.67	236.86	//	25004.45

المادة الرابعة(13): تحفظ حقوق الاستغلال الممارسة من طرف سكان دوار بن حليمة وسكان دوار مغرنيس كما هي مبينة في محاضر تحديد دوار بن حليمة، وذلك في قسم الدومين الخاص بالغابة رقم 1 على مساحة تقريبية قدرها 7773 هكتار.

المادة الخامسة: تحفظ حقوق الاستغلال الممارسة من طرف سكان دوار مغرنيس وسكان دوار بن حليمة كما هي مبينة في محاضر تحديد دوار مغرنيس، وذلك في أقسام الدومين الخاصة بالغابة رقم 1و2و3 على مساحة تقريبية قدرها 5317 هكتار و95 آر.

المادة السادسة(14): الوالي ومدير مصلحة الدومين ومحافظ الغابات لعمالة وهران، كل مسؤول فيما يخصه، عن تنفيذ هذا القرار.

الجزائر في...

موقف قبيلة الجبلية من قانون Sénatus-consulte وإجراءات تنفيذه:

عارض أعيان وكبراء قبيلة الجبلية قانون Sénatus-consulte وإجراءات تنفيذه وهذا خلافا لما جاء في التقرير الرسمي لـ:اللجنة الإدارية المكلفة بتطبيق قانون Sénatus-consulte على القبيلة، والذي اشتمل على ملحوظة مفادها أن عمليات تحديد الأملاك في إقليم القبيلة لم تؤد إلى أية نزاعات وسجلات الاحتجاج هي سلبية لاتحمل شيئا يذكر.

حيث أننا عثرنا ضمن وثائق هذا الملف الخاص بالقبيلة على وثيقة محررة باللغة العربية ومؤرخة بتاريخ 30 أوت 1898 وممضاة من طرف إحدى عشرة شخصية من سادة القوم، يطالبون فيها الحاكم العام بالتدخل ويستنكرون فيها الإجراءات التي باشرتها الإدارة بهدف نزع حقهم في ملكية الأراضي التي هي بأيديهم، وقد عادت إليهم إما بالشراء وإما بالميراث بموجب عقود موثقة لدى القضاء. ومما ورد في هذه العريضة ما يلي:« ... السيد ... حاكم عمالة الجزائر السلام عليكم ... وبعد ... نحن كبراء عرش

[الجبلية]أولاد سيدي بن حليمة، دائرة فرندة، عمالة وهران ... بلادنا الكاينة بمزارع عرشنا كانت تحت أيدينا ملكية نتصرف فيها بأنواع التصرف الجايزة شرعا، وجاريا عليها حكم القاضي في البيع والإرث من قديم زمان إلى الآن، وأرادوا الآن أن ينزعوا عليها حكم الملكية ويجعلونها سوابق والآن سيدي طلبنا من سعادة دولتك العالية أن تبقى لنا على وجه الملكية كما كانت تحت أسلافنا الخالية ويجري عليها حكم البيع و الإرث ... من لسان كبراء العرش المسطور الواضعون خطوط أيديهم أسفله والسلام أهـ ».

الهوامش:

1 قدمت هذه الورقة في الملتقى الوطني حول العقار في الجزائر إبان الاحتلال الفرنسي 1830- 1962 الذي نظمته وزارة المجاهدين بالمركز الجامعي مصطفى إسطمبولي بمعسكر يومي 20- 21 نوفمبر 2005

2 حُررت وثاق هذا الملف باللغة الفرنسية.

3 عن الملكية العقارية في الجزائر وقانون Sénatus-consulte ، أنظر:

Eugène ROBE, Origines, Formation et État actuel de la propriété immobilière en Algérie, Challamel Ainé, Paris, 1885, pp.103-122.

4 لمزيد من الإطلاع عن هذا الفقيه ومكانته، راجع: أعمال الملتقى الثاني حول "تاريخ وأعلام منطقة تيارت" الذي نظمه مخبر مخطوطات الحضارة الإسلامية في شمال إفريقيا جامعة وهران– بالتعاون مع جمعية الفكر والثقافة بمدينة تيارت يومي 5 و6 ماي 2004 .

5 عن دور رجال التصوف في هذا المجال في الجزائر، أنظر:

عبيد بوداود، ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط ما بين القرنين السابع والتاسع الهجريين(ق13 – 15م)، دراسة في التاريخ السوسيو- ثقافي، ط1، وهران، دار الغرب للنشر والتوزيع، 2003، ص 259.

6 انتشرت عدة زوايا بإقليم القبيلة، وهي ظاهرة عامة في تاريخ الجزائر الحديث، أنظر:

ناصر الدين سعيدوني،« مؤسسة الزوايا في الجزائر العثمانية »، بحوث المؤتمر الدولي حول العلم والمعرفة في العالم العثماني، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، استانبول، 2000، ص ص 41- 86.

7 ورد بعد ذلك في جهة أخرى من التقرير أن عدد سكان القبيلة يقدر بـ:2500 نسمة.

8 كان هدفه من ذلك هو التحكم في مراقبة القبيلة وإحكام قبضته عليها، بينما كانت سياسة الاحتلال الفرنسي ومنذ البداية هي سياسة التفكيك الاقتصادي والاجتماعي، راجع مثلا كتاب:

عدي الهواري، الاستعمار الفرنسي في الجزائر، سياسة التفكيك الاقتصادي والاجتماعي 1830 – 1960، ترجمة جوزيف عبد الله، ط1، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1983، 218 ص.

9 السبيقة:هي الأراضي المشاعة التي تستغل جماعيا، كانت تعرف في الشرق بأراضي العرش وفي الغرب بأراضي السبيقة، أنظر: ناصر الدين سعيدوني، دراسات تاريخية في الملكية والوقف والجباية، الفترة الحديثة، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2001، ص ص 84- 85.

10 تحمل الوثيقة المخطوطة غير المؤرخة أرقاما ومعلومات أكثر تفصيلا من الوثيقة المرقونة والمؤرخة، حيث أن هذه الأخيرة خاصة بمواد القرار فقط، وهي ممضاة عن الحاكم العام بمدينة الجزائر من طرف الأمين العام للحكومة ومؤرخة بتاريخ 11 أكتوبر 1894.

11 حذفت المادة الثانية وعوضت بالمادة الثالثة التي تليها في الوثيقة المرقونة.

12 جاء في النسخة الأصلية للتقرير الإداري الخاص بتنفيذ قانون Sénatus-consulte 28أفريل 1887 م أن مساحة الدومين العام غير المحددة في إقليم قبيلة الجبلية تقدر بحوالي 206.80هكتارا.

13 ضُمت المادة الرابعة إلى المادة الخامسة التي تليها وشكلتا المادة الثالثة في الوثيقة المرقونة والمؤرخة بتاريخ 11 أكتوبر 1894 المذكورة آنفا، وهي تنص على حفظ حقوق الاستغلال لسكان قبيلة الجبلية (أولاد سيدي بن حليمة) في غابات الدومين على مساحة إجمالية قدرها 13090 هكتارا و95 آرا.

14 هي نفسها المادة الرابعة في الوثيقة المرقونة.

وجاء أسفل جدول تقسيم إقليم قبيلة الجبلية في الوثيقة المرقونة التوضيحات التالية:

الدومين العام المحدد:

دوار بن حليمة: 6 هكتار و91 آر.

دوار مغرنيس: 23 هكتار و15 آر.

الدومين العام غير المحدد: (الطرق ومساحات الماء).206 هكتار و80 آر.

مبارك الميلي، رجل الإصلاح و مؤرخ الجزائر

أ. بلقاسم ميسوم
أستاذ مكلف بالدروس،
جامعة محمد خيضر، بسكرة.

1-التعريف بشخصية مبارك الميلي 1898-1945 :

مولده ودراسته :

هو مبارك بن محمد بن رابح بن علي إبراهيم، ولد سنة 1898 بقرية أورما في الميلية، توفي والداه وهو صبي، فكفله جده رابح الذي رباه على الأخلاق الإسلامية.

أخذ المبادئ الأولى على يد الشيخ محمد بن معنصر[1] ، وبعد وفاة جدّه كفله عمه أحمد الذي منعه من الدراسة، لأن التقاليد تقضي بالدراسة في الصغر والعمل بالمزرعة في الكبر. بيد أن مبارك تعلم ليكون عالما، وما يلاحظ أن هذه الدرجة تطلق على كل من تعلم علوم الدين. وقد اضطر للفرار بعد أربع سنوات من الصبر إلى زاوية الشيخ الحسين البعيدة عن القرية بنحو ثلاثين كيلومترا، وتعلم قواعد النحو، وحفظ دروس الفقه، غير أن عمه أرجعه، فهرب ثانية إلى زاوية الشيخ محمد الميلي بميلة.

يدل تصرف مبارك على طموحه، ورغبته الأكيدة في أخذ العلم، وقد أثبت نبوغه فكان من أبرز التلاميذ طيلة وجوده بتلك الزاوية (1912- 1918)، وتمكن من إتقان العلوم العربية والشرعية مما جعل شيخه محمد الميلي يوجهه لمواصلة الدراسة بمدرسة الشيخ ابن باديس بقسنطينة[2] حيث مكث شهورا، ونظرا لمستواه العلمي أوعز له الشيخ عبد الحميد بالذهاب إلى تونس للدراسة في جامعة الزيتونة[3]، فامتثل .

سفره إلى تونس :

كانت تونس تتميز بحياة سياسية نشطة، وكان الميدان الصحفي واسعا نظرا للحرية التي كانت تعيشها الصحافة تحت سلطة الحماية الفرنسية عكس الجزائر التي ضيق فيها الإستعمار على حرية الصحافة ، و صادر العديد من الجرائد، أما بتونس فكانت الحرية أوفر،حيث أخبار المشرق والعالم[3]. أما عن الآفاق العلمية فأرحب وأحسن حالا من قسنطينة، نظرا لتعدد العلماء ووفرة المختصين، وذلك ما ساعد مبارك في التحصيل .

وكانت دعوة الإصلاح التي بثها خير الدين تنمو بأصداء النهضة في مصر والعالم العربي.

رجوعه إلى قسنطينة :

وقد تحصل على شهادة التطويع، وهي أعلى الشهادات بتونس[4]. ثم عرّج نحو قسنطينة يرافقه كل من العربي التبسي والسعيد الزموشي، والسعيد الزاهري سنة 1925، حيث استعان به

ابن باديس في التدريس، وولاه إدارة المكتب العربي الذي تحول إلى مدرسة حرة للتربية والتعليم، ثم اقتضت المصلحة الوطنية على الميلي السفر إلى الأغواط لحاجة أهلها والجنوب عامة للإصلاح .

رحيله للأغواط :

كان الانتقال إلى الأغواط في أوائل 1927، وهناك وجد أهلها شيعا وطرائق[5]، ولكنهم رحّبوا به وأعانوه في مهمته، ونذكر من بين من أعانوه السادة : عمر دهينة، وأحمد بن عبد الرحمن، وأحمد بن موسى، الذين قدموا له العون في البداية لتأسيس "مدرسة الشبيبة الأغواطية "، أولى المدارس العربية العصرية آنذاك .

ونذكر أيضا الخليفة جلول بن فرحات، الذي كان هدفه من وراء مساعدته للميلي تدعيم سمعته والظهور بمظهر المحب للإصلاح، مادام ذلك الإصلاح لا يتعارض مع مصالح فرنسا، وقد تجنب الميلي التعامل مع عائلة ابن سالم المرتبطة بالطريقة التيجانية والمضادة للإصلاح[6] .

وكان الميلي من الذين واجهوا الطرق الصوفية وخاصة بمقالاته في الشهاب والبصائر،وبذلك كانت الأغواط منطقة صراع بين أسرتين: «أسرة جلول بن فرحات وأسرة ابن سالم »، إضافة إلى وجود الاستعمار، مما جعل الميلي يسلك طريقا خاصا لإصلاح الوضع،فكسب صداقةرؤساء القبائل، وأوهم السلطات بعدم تناقض الإصلاح مع سياستهم [7].

كانت ثمرة وعظه وإرشاده ترسيخ الإصلاح في المنطقة. ومن أعماله تأسيسه للجمعية الخيرية لإسعاف المحتاجين، وكان يذهب للجلفة، وبوسعادة، وآفلو، لنشر الأفكار الإصلاحية، ومن مساعيه المتطورة محاولاته التقريب بين حملة الثقافتين العربية والفرنسية لخدمة الجزائر[8].

ولكون معظم الأغواطيين مرتبطين بالطرق الصوفية، نظّم الميلي زيارات كبار العلماء الجزائريين للأغواط قصد إلقاء المحاضرات عليهم، منهم الشيوخ: ابن باديس، والإبراهيمي وإبراهيم بيوض[9] .

لم يطل بقاء مبارك بالأغواط، لأن تعاون الخليفة معه كان بهدف تحقيق طموح شخصي كما ذكر سابقا، فتلاشى الاتفاق المصطنع بينهما، كما أن الإدارة الفرنسية شنّت حملة شعواء على العلماء، وكان حامل راية ذلك هو مدير الشؤون الأهلية م.ميرانت، الذي اعتبر الحركة الإصلاحية خطرا، وأنها امتداد للحركة الوهابية، وأداة لاحياء الثقافة العربية[10] يجب محاربتها، فحذّر الخليفة التابع لإدارته من مغبة التعاون مع الميلي، فانقلب عليه، وقلب له الطرفان ظهر المجن حتى آثر مغادرة الأغواط، وذلك حفاظا على ما استطاع ترسيخه من إصلاح، بحيث يبقى تأثيره ساريا في حياة السكان.

رجوعه لميلة :

بعد خروجه من الأغواط في سبتمبر 1933 قصد ميلة، وهناك واصل التدريس، فأسس مدرسة الحياة للبنين والبنات سنة 1935، وبنى جامعا تولى الخطابة به، وفتح ناديا للشباب.

كما كان يقوم برحلات إلى نواحي ميلة وخصوصا الميلية والطاهير، وأدى دوره الإصلاحي كبقية زملائه من تعليم، وتوجيه، وأعمال صحفية، وأصدر الجزء الثاني من كتابه «تاريخ الجزائر في القديم والحديث» سنة 1932، وكان الجزء الأول قد أصدره وهو بالأغواط سنة 1928، وحسب مجلة إفريقيا الفرنسية أنه فكر في التأليف وهو بالأغواط [11]، ولكن الفكرة راودته وهو بتونس، حيث اطلع هناك على مصنفات عن قرطاج والفينيقيين والرومان والفتوحات الإسلامية. ونظرا لنشاطه المتزايد لقي معارضة مع مواجهي الإصلاح، وعلى رأسهم المسؤولين عن الإدارة كما ذكر سابقا، واعتبروه يقدم تعليما حيا وواسعا[12]، فضايقوه. ورغم تلك المضايقات إلا أنّ مكانه رسخ بميلة، وارتفع شأنه بها حتى أصبح بمثابة الإبراهيمي بتلمسان والعقبي بمدينة الجزائر، والتبسي بتبسة وابن باديس بقسنطينة، فهو قطب من أقطاب الحركة الإصلاحية. وظلّ كذلك إلى أن توفي في 1945/02/09.

قبل البحث في مضمون كتابه المذكور لا بد من الحديث عن نشاط الميلي الصحفي، فقد انطلق في هذا الميدان منذ 1925، باشتراكه مع رجال الإصلاح بقسنطينة وعلى رأسهم ابن باديس، فأسسوا جريدة المنتقد[13]. ومن مقالاته بها: «العقل الجزائري في خطر»، تناول فيها التدهور الرهيب الذي لحق فكر الشعب الجزائري جرّاء سياسة الاحتلال التجهيلية من جهة، وما تقوم به الطرق الصوفية الضالة من تضليل وتعتيم من جهة أخرى.و"الجمهورية ضمن الملكية" ممضاة باسم البيضاوي المستعار، ولما أوقفت هذه الجريدة، ساهم في تحرير جريدة الشهاب [14].

وفي سنة 1937 تولى رئاسة تحرير البصائر بعدما تخلى عنها العقبي، وذلك من العدد 84 إلى أن توقفت في سلسلتها الأولى عند العدد 180، وكان الميلي ينشر مقالات بعنوان "الشرك ومظاهره" تباعا بهذه الجريدة.

يمتاز في كتابته الصحفية بدقة التحليل والتفكير وعمقهما، ولذلك سمي بفيلسوف الحركة الإصلاحية [15]، ولما توفي ابن باديس يوم 16 أفريل 1940، خلفه مبارك في تحمل مسؤولية الجمعية، لأن الإبراهيمي كان لا يزال مبعدا في آفلو، وبقي مشرفا على التدريس بالجامع الأخضر، ونظرا لظروف المرض الذي أصابه ترك أمور الجمعية للعربي التبسي، وتوقف عن إلقاء الدروس.

لقد أصيب بداء السكري بعد خروجه من الأغواط، ولذلك كان يسافر إلى فيشي بفرنسا للعلاج[16]. ومع اندلاع الحرب العالمية الثانية في خريف 1939 توقفت البصائر لظروف الحرب، كما قلّ نشاط الميلي. وتساءل أبو القاسم سعد الله عن وجود عمل آخر للميلي من

عدمه؟ وهل عدم وجوده بسبب المرض، أم أن الأوضاع السياسية أسكتته؟ أو هناك أسباب أخرى؟

.

ذكر أحمد حماني، أنه سأل الميلي سنة 1938 عن سبب تأخر إنجاز الجزء الثالث، فأجابه بثلاثة أعذار :الأعمال الكثيرة بجمعية العلماء، وتوالي أزمات المرض الخطير، وجهله اللغات الأجنبية الضرورية، فقال حماني : وما بال من كتب في نفس الموضوع وأتمّ عمله؟ رد الميلي :"أنا لا أكتب كتابة صحفي"[17] .

لم يترك الميلي مؤلفات كثيرة للأسباب التي ذكرها، وفي مقدمة ما تمكن من تأليفه، كتاب "تاريخ الجزائر في القديم والحديث"، أصدر جزئين، سبق وأن ذكرا، أما الجزء الثالث فلم ير النور، وكتب منه عشرين صفحة فقط، يتناول الجزء الأول العصور القديمة لتاريخ الجزائر، والثاني العهد الإسلامي، ويعالج الثالث العهد التركي، والذي أتمه نجله محمد وأصدره سنة 1964. أما الأثر الثاني فهو كتاب "رسالة الشرك ومظاهره " الذي صدر في شكل مقالات بالبصائر بنفس العنوان، وفيه اهتم بظاهرة الشرك "وبواعثها المادية عند المبتدعين في العقائد والعبادات، لأصول الكتاب والسنة "[18]، ثم قام بجمع تلك المقالات في شكل كتاب وأصدره سنة 1937، واعتبر بحثا عقائديا استعمل أداة ضد المرابطية[19]. والأثر الثالث مقالات كثيرة في الصحف الأخرى[20]، كالمنتقد التي كتب فيها خلال سنة 1925 مقالا بعنوان "هل نحن في بداية نهضة ؟ " عالج هذا المقال المقارنة بين ماضي الجزائر وحاضرها .

وما يظهر في أسلوبه أنه جريء في إصدار الآراء والأحكام، مستندا في كل ذلك إلى الكتاب والسنة، وسنعرف في هذه الدراسة بمدى تأثره بهذين المصدرين وتوظيفهما في الكتابة التاريخية .

وهناك شروح على القصائد التالية : بائية حافظ- لا تلم كفي- وقصيدة بشر بن عوانة، وقصيدة الضرير الأندلسي [21] .

وما يمكن قوله، أن للشيخ الفضل في نشر الحركة الإصلاحية بالجنوب الجزائري وبميلة من خلال جهوده التعليمية، ويظهر أنه مفكر، فدعّم حركة العلماء بكتاب ديني قيّم لإصلاح العقيدة، وبكتاب تاريخي أرّخ للجزائر من أقدم عصورها إلى القرن 16م/10هـ.

فكانت هذه الأعمال القاعدة التي ركّز عليها الميلي، وساهم ذلك في مشروع الجمعية التي ثارت على حالة الشعب الواقع تحت مخالب الجهل والفساد، وقد كتبت البصائر في الذكرى الثالثة لوفاته، أنه من الشخصيات الفذة في ذلك العصر، ومن الذين لعبوا دورا هاما في بعث الجزائر من مرقدها، وتكوين حركة نهضتها الدينية [22]

وما نختم به الحديث عن شخصية الميلي ما وصفه به التونسيون، فهو في رأيهم : "مصلح عظيم وداعية خطير، ومؤلف تاريخي واجتماعي من خيرة المؤلفين وأصدقهم قولا وأنفعهم تأليفا،

ومن أقدر الكتّاب وأبلغهم حجة، بعيد عن الاصطناع والمداجات والأقاويل الزائفة...شديد في المقاومة والمناضلة، جد التأثر بآراء الشيخ ابن تيمية، مؤمن برجاحة مذهبه "[23].

ومما هو مؤكد أن الميلي لولا أوضاعه الصحية ووفاته لكانت له بوادر أخرى في مجالي الكتابة التاريخية والشرعية، خاصة وأنه سطّر في كتابه التاريخي خطة تتناول جميع عصور تاريخ الجزائر، كما أن مقالاته ضد الطرقية خاصة، ملأت أعدادا كثيرة في البصائر.

2- أهداف الميلي من كتابة تاريخ الجزائر:

ربما كانت الجزائر هي القطر الإسلامي الوحيد الذي لم يكتب له أبناؤه تاريخا كاملا يعرّف ناشئته ماضي بلادهم وما تقلبت فيه من أطوار[24]، ولكن الله قيّض للميلي سد هذا النقص، فما هي أهدافه من تأليفه ؟

أ- توعية الشبيبة الجزائرية :

إذا كان هناك من المؤرخين من يهدي ثمرة عمله إلى الملوك والأمراء، فإن الميلي ليس من هؤلاء، فقد أهدى عمله للشعب الجزائري، ولشبابه، العاملين من أجل بلادهم والرافضين للسيطرة الاستعمارية، خاصة وأن الإرادة في رأيه للأمة، لا للحكام والملوك، ووجه كتابه إلى الفئة التي تعتبر وتتبصر بالتاريخ من الأهالي، فتجده يطلب الرجاء بدل البقاء في اليأس، وغرضه في ذلك عدم الاستسلام، بل العمل من أجل الوطن وسعادته.

إن عمله بلاغ للشبيبة عن وطنيتهم، ويظهر ذلك من خلال تعريفه للتاريخ وعلاقته بالوطن، فهو مرآة تعكس عبقرية الأمة وعظمة أسلافها [25]، ووظيفته الأساسية تحريك الشعور الوطني بالانتماء إلى أمة مميزة، وأكد ذلك بقوله : " متى درس أبناء أمة تاريخها وأحاطوا بأدوارها، عرفوا وجودهم ... ومتى شعروا بعز السيادة ولذة الحياة أنفوا من سيطرة المستبدين ولم يخضعوا لذل المستعبدين"[26].

وهنا تظهر رؤية الميلي للتاريخ، فهذا الأخير يعتبر أستاذا ينير درب النشء، وخاصة خلال الظروف الاستعمارية العصيبة، كما يعتبر ركيزة أساسية يقف عليها الجزائريين صمودا في وجه دعاة "لا تاريخية للجزائر"

ب- ربط الماضي بالحاضر :

في الوقت الذي كان فيه الفرنسيون ينفون وجود صلة بين الجزائريين وماضيهم، أراد الميلي ربطهم به ووصلهم بأصلهم، بتقديم الحقائق في صورة واضحة ضد المدرسة التاريخية الفرنسية التي زيّفت الوقائع التاريخية بما يتلاءم وأهدافها، والتنبيه إلى الخطر المحدق بالجزائريين والمتمثل في استهداف تاريخهم، خاصة وأن المؤرخين الأوربيين يتميزون بالنقص الطبيعي في الإدراك والتفسير والتصوير، وذلك لطبيعتهم الميّالة إلى اعتبار أوربا محور العالم[27]. والميلي لم يكتب مثل المؤرخين الذين تناولوا تاريخ الملوك والشخصيات الكبرى، ولكن قدّم تاريخ الشعب، حتى يعطي له صورة في مرآة توضح ماضيه[28] .

ج- التوعية التاريخية :

أراد خدمة الجزائر عن طريق التوعية التاريخية، بغرض توحيد الأمة الجزائرية التي عملت سياسة فرّق تسد على تفريقها، فرأى تعميق بنية المجتمع المنصهر في كتلة واحدة هي الجزائر كل لا يتجزأ [29]، وأن سكانها العرب والبربر أمة واحدة لها شخصيتها المميزة منذ القديم، ووحّدها الإسلام، فلما دخل هذا الدين اختلط العرب بالبربر وامتزجوا من غير اندماج[30].

د- إثبات الشرعية التاريخية:

نظرا لأهمية الحدود الجغرافية في إثبات الشرعية التاريخية، خصّص قسما لجغرافية الجزائر حتى يبرز مميزات البلاد الطبيعية، وما تكسبه من ثروات سطحية وباطنية. وبالإضافة إلى حديثه عن الثروات التي تزخر بها الجزائر أبرز الأبعاد السياسية التي تجعل الجزائري يتمسك بأرضه، ويعمل على استردادها وتحريرها. فكان الهدف الوطني المتوخى من كتابه هو ربط الشعب بأرضه، وبعث اعتزازه بها، حتى يحيي الحس التاريخي في نفوس الجزائريين، لينهضوا ويستردوا مكانتهم المسلوبة وافتكاك حقهم المغتصب، وذلك بالتخلص من الوجود الاستعماري فوق أرضهم .

هـ التأكيد على الوجود المستمر للشخصية الجزائرية :

لقد أولى الميلي اهتماما خاصا للشخصية الجزائرية، فأكد وجودها المستمر منذ العصور القديمة، وذلك ردا على الذين جعلوا تاريخ المغرب العربي مرتبطا بتطور الإمبراطورية الرومانية في كل الفترات التاريخية. فكان تأليفه لتوضيح تاريخ الجزائر وهو الذي يبرز هذه الشخصية. ووظّف عنصر التاريخ كمقو ومحفّز فعّال لاستكمال مقومات الشعب، فقدّم أحداثا من التاريخ لإيقاظ الشعب من غفلته، وتعريفه بوطنيته التي تغوص في الماضي البعيد منذ ما قبل التاريخ، من حدود سياسية شبه ثابتة وعادات وتقاليد متوارثة، كما تعرضت المنطقة لاستعمار واحد، وقد اكتملت الشخصية الجزائرية بدخول الإسلام، وتتدّعم أكثر عندما ينفصل الجزائريون بأرضهم عن فرنسا .

وختاما لأهداف الميلي، فإن هناك من يرى بأن جهد الميلي هادف، أراد به فتح أعين عمياء، وسلك به طريقا أراد المستعمر غلقه في وجوه الجزائريين كي لا يعرفوا تاريخهم[31]. وذلك بعدما انتهى عهد الثورات العسكرية التي لا يمكن فصل القول بأنها فشلت، ليأتي بعدها عهد الجهاد بالقلم لإنارة العقول ومخاطبة أهل الألباب من الجزائريين، حتى يعرفوا ماضيهم وحقيقتهم وواقعهم، وحتى ينتبه المثقفون الفرنسيون بأن في الجزائر من يحمل القلم، وهو سلاح يخاف منه كل من يعرف حقيقته.

3- مفهوم التاريخ عند الميلي :

إن من يبحث في مفهوم التاريخ عند الجزائريين، في فترة الاحتلال الفرنسي للجزائر،يجد أنه لم يتطور كثيرا قبل نهاية الحرب العالمية الأولى، كما يجد أن ما طرأ من تغير في المفهوم كان مع نهاية تلك الحرب[32]، وتزامن مع نمو الوعي الوطني والسياسي، والغوص في معرفة ماضي الجزائر، لإثبات عدم قابلية الشعب الجزائري للاندماج، وعدم استعداده لتغييب الذاكرة الجماعية، ذلك التغييب الذي فرضه الفرنسيون عن طريق تعليم تاريخهم وتجهيل الجزائريين بسندهم التاريخي.

والتاريخ عند الميلي، من حيث المضمون هو وصل الحاضر بالماضي، ومعرفة ما في ذلك الماضي من عز وذل، ونعيم وبؤس، ومدنية وهمجية، وسيادة وعبودية، وفي رأيه أن تاريخ الأمة الجزائرية مما تجدر

معرفته قبل معرفة تاريخ الأمم الأجنبية، وعنده أن الفرق بين التاريخين كالفرق بين الضروري والكمالي، وفي هذه النقطة كان الميلي مصيبا إلى حد جدّ مهم، إذ الواجب يفرض على المؤرخ أن يهتم بإقليمه وأرضه قبل أي اعتبار آخر، وذلك ما ذهب إليه المؤرخ أبو الحسين السلامي (ت374هـ/984م) في كتابه "ولاة خرسان"، «أن الواجب على صاحب المعرفة أن يعلّم أبناءها ويحفظ أيام أمرائها، لاشيء أزرى عليه من أن يجهل أخبار أرضه، ولعله يتطلب أخبارا عنها، ويكون كمن ترك الواجب وتبع النوافل »[33].

ويرى الميلي أن أبناء الأمة عندما يقفون على أدوارها ويدرسها شبابها، فإنه لا يمكن لأي عدوان أو توسع أن يمتص قوميتهم، وعندما يدركون روعة ماضيهم ومجد أسلافهم فإنهم يقاومون بخس الباخسين، وقدح القادحين، ويدركون بالتالي معنى سيادتهم ليقاوموا سيطرة الطغاة وإذلالهم [34] .

أما موقفه من كتب المناقب وتراجم الأولياء فرفض نسبها إلى علم التاريخ كونها تخرّب العقول وتطفئ نور العقل .

كما انتقد البرامج التعليمية المسجدية، كونها خالية من مادة التاريخ، والذي يعود على الأخلاق بالتهذيب وعلى العقول بالتدريب. وأضاف بأن التاريخ الخالي من الأبحاث الاقتصادية والأدبية والحضارية يعتبر قصصا وأساطير[35] .وهذه النظرة لأول مؤرخ جزائري تشكل ثورة جذرية غيّرت الرؤية للتاريخ وتجاوز المناهج التي تكتب عن التاريخ السياسي فقط .

وفي رأيه أن التاريخ يغني الجنسية والوطنية، فعندما يدرس أبناء أمة تاريخهم سيعرفون واقعهم، وبالتالي سيعرفون أن الجنسية الفرنسية المفروضة لا تبتلع قوميتهم[36] .

ومن خلال ما سبق نستطيع القول أن الميلي بهذا التعريف يكون قد دوّن وظيفة تربوية جديدة للتاريخ، فانتقد البرامج التعليمية، ورأى في التاريخ إنارة للفكر البشري، بالبحث عن حقيقة الأشياء، لا سردا للأحداث الميتة، ومعرفة لتجارب البشر عبرا، وليس قصصا، بل حركة بحث لتأكيد الذات بالرجوع إلى بعث الماضي .

هذا من حيث المضمون، أما من حيث المنهج، فقد انتقد أكثر المؤرخين من المتقدمين الذين يكتبون كل ما يسمعون، وينقلون كل ما يجدون، من غير تصحيح الرواية ولا تمحيص بالفكر، مقتصرين على سرد الحوادث من غير تعليل أو استنتاج، وفي ذلك إهمال لروح التاريخ وسره[37].

وحسبه أن أحسن طريقة يسلكها المؤرخ، هي أن يضع بين يدي القارئ الحادثة التاريخية كما هي، ثم يرشده إلى كيفية الاستنتاج منها تفاديا لعثرة القارئ وتنويها للمؤرخ، خاصة وأن القارئ يمكن له أن يميز بين السليم والسقيم من الأفكار.

لقد أورد الميلي هذا المنهج انتقادا لمؤرخين سابقين أمثال عبد الرحمن بن خلدون، إلا أن الميلي تجنب توجيه الانتقاد له مباشرة نظرا لشهرة كتاب العبر وكثرة تداوله [38].

وإن كان مبارك الميلي قد وضع هذا التعريف الجديد للتاريخ من حيث المضمون وطريقة العرض، فإلى أي مدى طبّق قواعده ؟

الهوامش:

1. للتعرف على هاته الشخصية، انظر ،أبا القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج09 ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1 1998، ج3، ص148 ، وج7، ص ص - 409، 410 (هامش) رقم 3 .

2. محمد علي دبوز، أعلام الإصلاح في الجزائر من 1921/1340 إلى 1975/1395، 3ج، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، ط1 1978/1398، ج3، ص71.

3. دبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، 3ج، المطبعة العربية، الجزائر، 1969/1389،ج3، ص260

4. سعد الله، المرجع السابق، ص 410 .

5. أبو حسام :|"على أعتاب ذكرى مبارك الميلي" |الشعب، صادرة عن وزارة الثقافة والإعلام الجزائر، س08، ع2224، 03 ذو الحجة 1389 - 10 فبراير 1970، ص08 .

Merad (Ali) : Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940, les editions el hikma , Alger , 2ème ed ,1999.p83.

7. عن هذه الطريقة انظر سعد الله، المرجع السابق،ج1، ص ص - 513،509، وج4 ص ص- 244، 191.

8. عبد الكريم بوالصفصاف : جمعية العلماء المسلمين الجزائريين و علاقتها بالحركات الوطنية الأخرى 1931 – 1945 ، منشورات المتحف الوطني للمجاهد ، طبع المؤسسة الوطنية للاتصال و النشر و الإشهار 1996 ، ص83 .

9. أحمد بوزيد قصيبة: " حياة رجل الإرادة مبارك الميلي" ،البصائر، س8، ع26، الاثنين 26 ربيع الثاني 1367، /8 مارس 1948، ص3.

10. بسام العسلي، ابن باديس وبناء قاعدة الثورة التحريرية، دار النفائس، بيروت، ط2، 1403هـ/1983م، ص162.

11. مرّاد، المرجع السابق، ص84 .

M. Noel/l'influence française en Afrique du nord/in/ AF, Bulletin mensuel du comite du Maroc, 48eme année, N°12 décembre 1938, p33.

13. سعد الله، المرجع السابق، ج7، ص413.

14. ظهر العدد الأول منها في 02 جويلية 1925 بقسنطينة، تصدر كل خميس، شعارها الحق فوق كل أحد والوطن قبل كل شيء، أوقفت يوم 19 أكتوبر 1925 بعد صدور 18 عدد .

15. أسسها ابن باديس سنة 1925، وكانت ملكا له، خلفت المنتقد، شعارها الحرية، العدالة، السلام، وعمّرت لغاية 1939.

16. محمد ناصر، المقالة الصحفية..... الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978/1398 المجلد2، ص225 .

17. أشارت إلى ذلك البصائر في ذهابه يوم 27 ماي 1938، س3، ع115، ص3، كما أشارت إلى عودته بعدما قضى ثلاثة أشهر، ع128، 26 أوت 1938، ص2.

18. أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة أو القصة الكاملة للسطو بالإمام الرئيس عبد الحميد بن باديس، 2ج، نشر دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، ط1، 1405- 1984، ج2، ص20.

19. الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، مكتبة النهضة الجزائرية، ط2، 1966، ص302 .

Ageron (Charle – Robert) : Histoire de l'Algérie contemporaine , 2T(1871-1954), Presse universitaire de France , paris ,1er édition , 1979, p325.

21. عبد الحفيظ الجنان: " خطاب تأبين في أربعينية الميلي" ، المجلة الزيتونية،تونس، ع10، ج10، م5، ربيع الأول 364/مارس 1945، ص 273 .

22. نفسه .

23. قصيبة، المقال السابق، ص02 .

24. محمد الشاذلي بن قاضي:" الشيخ مبارك الميلي" ،المجلة الزيتونية، العدد السابق، ص269.

25. أحمد توفيق المدني، تقويم المنصور، السنة الخامسة 1929/1348،[د ن]، ص 314.

26. الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، 2ج، المطبعة الإسلامية الجزائرية بقسنطينة، ط1، الجزائر، 1347هـ/1928، ج1، ص01.

27. نفسه .

28. سيد قطب، في التاريخ فكرة ومنهاج، دار الشروق، بيروت، ط5، 1402/1982هـ، ص39 .

29. Saadeddine Ben cheneb/ quelques historiens arabes modernes de l'algerie,/in/RA, Vol 100, 1956, P482.

30. أحمد مريوش: " مبارك الميلي شيخ المؤرخين" ،مجلة بواكير، صادرة عن اتحاد المؤرخين الجزائريين، الجزائر ط1، 1998، ص119.

31. الميلي، المصدر السابق، ص352.

32. محمد الهادي الحسني:"الشيخ مبارك الميلي مصلح ورائد المدرسة التاريخية الجزائرية" ،يومية الشعب، الجزائر، س21، ع2999، الخميس 27 ربيع الثاني 1403هـ/10 فبراير 1983م، ص07.

33. سعد الله، المرجع السابق، ص308.

34. فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ت صالح احمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1983/403، ج1، ص33 .

35. الميلي، المصدر السابق، ص01 .

36. الميلي، المصدر السابق، ص04 .

37. نفسه، ص01. نفسه، ص07.

الأوضاع الاقتصادية في الجزاير عشية اندلاع الثورة الجزايرية

أ. هواري قبايلي
أستاذ مساعد، قسم التاريخ،
معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية
المركز الجامعي معسكر

بدأت إرهاصات أزمة الاقتصاد الاستعماري في الجزائر نهاية العشرينيات من القرن الماضي؛ لتحتدم بشكل خطير سنوات الثلاثينيات في سياق الأزمة الإقتصادية العالمية، وتم حينها الإعتقاد بأن هذه الأزمة نتيجة حتمية للأزمة الاقتصادية العالمية، وأنها ما تلبث أن تزول بزوال أسبابها على الساحة الدولية؛ ولكنها بمظاهرها الداخلية فاقت كل التوقعات وأفشلت كل الحلول، وأكدت خطأ التحاليل الأولى التي قدرت لها أن تزول بزوال الأزمة العالمية. وما فتئت أن تفاقمت بعدما ثم كشف النقاب عنها في ظل الظرفية العالمية، وظهرت جليا البنية الهشة والضعيفة للاقتصاد الاستعماري، التي كانت نتيجة حتمية لسلسلة من اختلال التوازنات الداخلية[1].

وإن كان بعض الباحثين[2] يربط الأزمة الداخلية للاقتصاد الإستعماري بالجزائر بأزمة ركود الرأسمال الفرنسي؛ التي مرت بثلاث مراحل: الأولى من سنة 1932 إلى 1939 نتيجة الأزمة العالمية؛ والمرحلة الثانية من 1940 إلى 1949؛ فترة الحرب العالمية الثانية وأثارها الكارثية على المستعمرة والمركز، والمرحلة الثالثة من 1950 إلى 1962 [3]، نتيجة عوامل عدة أبرزها الزلزال السياسي والأمني الذي أحدثته ثورة أول نوفمبر المجيدة، وما تسببت فيه من آثار مباشرة وغير مباشرة؛ زادت من حدة أزمة الإقتصاد الإستعماري الهش. وقد تدخلت الدولة المركزية في الفترة الأخيرة بشكل كبير؛ لتدارك الأمور عبر سياسة الاقتصاديات الموجهة، وسلسلة المشاريع والمخططات؛ التي حاولت من خلالها فرنسا إستنفار كل قدراتها لإحتواء الأزمة، التي كادت أن تعصف بمؤسسات الدولة كما سنبينه لاحقا.

وكما هومعروف؛ فإن مظاهر أي إقتصاد إستعماري تعتمد أساسا على الإستنزاف المستمر لثروات وخيرات المستعمرة؛ وتصدير مواردها بكميات هائلة؛ وبأسعار زهيدة؛ لتعود بعد ذلك كسلع مصنعة، ونصف مصنعة، وبأسعار مضاعفة. وهذا النظام كان مسؤولا عن بروز شريحة طفيلية إستفادت من هذا الوضع، وهي "طبقة المعمرين" التقليدية "Le Colonat traditionnel"؛التي سيطرت على القطاع الزراعي والمنجمي، المتحالفة مع الرأسمال الفرنسي المستفيد من هذا الواقع، من دون إخلال بشروط هذا التحالف المصلحي، المتمثل في التعهد بعدم تشجيع أوخلق أية محاولة للتصنيع في المستعمرة التي قد تكون منافسة للصناعة الفرنسية؛ مما ينجر عنها إختلال التوازن بين علاقات المستعمرة والمركز. علما بأن الجزائركانت أهم زبون

يمتص بنسبة 75.17٪ من مجموع الصادرات الفرنسية، وكانت فرنسا تستقبل بدورها 78.42 ٪ من صادرات الجزائر [4] ، وكانت تعتبر بذلك أول زبون ومتعامل مع الجزائر.

وإذا أردنا أن نحدد بدقة بداية أزمة اقتصاد الإستعمار الفرنسي بالجزائر، فيمكن إعتبار سنة 1927 منطلقا لها؛ فهي السنة التي عرفت أولى الهزات التي مست قطاعا هاما وهو "القطاع المنجمي"، الذي عرف تراجع إنتاج بعض المعادن كالزنك، والفوسفاط، ليضاف إليهما إبتداء من سنة 1930 معدن الحديد. وازدادت الأمور حدة بتراجع الطلب العالمي الذي قابله ازدياد العرض؛ هذا ما أثر في مستوى الأسعار، ومن ثم أدى ذلك إلى اختلال في السوق الداخلية وإنكماش الأسواق الخارجية. ونتج عن تراجع الصادرات تسريح الكثير من عمال المناجم، بداية من عام 1931؛ ليتوقف النشاط نهائيا في مناجم الرصاص والزنك سنة 1936 [5].

وحاولت السلطات الفرنسية تدارك الوضع؛ بإصدار عدة تدابير لتسهيل وتشجيع الاستغلال والتصدير في هذا القطاع، وتخفيف الرسوم الجمركية؛ مما أدى إلى نوع من الإستقرار، لكنه لم يعرف مستويات فترة ما قبل الأزمة. وسوف تنعكس أزمة الصناعة الإستخراجية على كامل الإقتصاد الإستعماري نظرا لأهمية هذا القطاع.

أزمة القطاع الزراعي

من جهة ثانية؛ ظل الطابع الزراعي مهيمنا على إقتصاد المستعمرة بشقيه العصري المتطور، والتقليدي. الأول بيد الأوربيين الذين استحوذوا على جل الأراضي الخصبة الصالحة للزراعة،والتي وصلت إلى مليوني هكتار منها 900.000 هكتار مخصصة لزراعة الحبوب، تليها زراعة الكروم بـ 166.000 هكتار، كما استغلت السهول الغنية لزراعة الأشجار [6].

فزراعة الكروم كانت من الزراعات المهيمنة على الإنتاج الاستعماري، وساهمت بقدر كبير في انتعاش اقتصاده، وغطت العجز المسجل في القطاعات الأخرى،حتى سنة 1933 حيث عرفت أولى أزماتها؛ بعدما هبطت الأسعار إلى 94 فرنكا للهكتولتر سنة 1934؛ لتتراجع إلى 80 فرنكا سنة 1935؛ تزامن ذلك مع أزمة إنتاج الحبوب، وتقلص صادرات الحلفاء؛ بسبب تراجع طلبات بريطانيا أول زبون لهذه المادة، مما أدى "برئيس لجنة الإستعمار والقروض الزراعية" إلى القول :«يمكننا القول أن الزراعة الجزائرية تمر بأزمة خطيرة تهدد كل إنجازات الإستعمار...فكل منتجات الأرض من حبوب، خمور، زيوت، وبكريات...إنهارت مؤشراتها" [7]،انعكس ذلك سلبا على الميزان التجاري؛ الذي لم يستطع إيقاف تصاعد كفة الواردات، مقابل التراجع الكبير في حجم الصادرات.وتخفيض زبناء الجزائر لحصصهم من الصادرات الجزائرية. وإن كانت الأمور ستستقر في المرحلة الممتدة ما بين 1936 و 1942؛ إلا أن بعض المواد ستختفي من السوق الخارجية بفعل المنافسة الشرسة؛ حيث أشار رئيس الباترونة

الفرنسية بالجزائر إلى إختفاء بعض المنتجات الجزائرية من الأسواق الخارجية؛ بفعل المنافسة الإسبانية والإيطالية واليونانية[8].

أما القطاع التقليدي فجمع الأغلبية الساحقة من الجزائريين، الذين زاولوا في معظمهم زراعة معاشية للإقتتات لا غير، في ظل واقع معيشي مزري فرضته عدة ظروف؛عمقت من أزمة الزراعة الجزائرية؛ التي عانت تحالف ظروف عدة، طبيعية، وبشرية، وإقتصادية، ساهمت كلها في ركود إنتاج هذا القطاع؛ من واقع تضاريسي يجعل الأرض في الجزائر جد قليلة ومنحصرة؛ إلى خصائص مناخية غير مساعدة، كقلة الأمطار، والإنجرافات؛التي شكلت أهم أسباب تناقص المساحات الصالحة للزراعة، بنسب مقلقة[9]،حتى وصلت نسبة الأراضي الصالحة للزراعة في الشمال الجزائري إلى نسبة 21٪ من مجموع المساحة؛أي ما يعادل 4.431.000 هكتار تحتل فيها الزراعات المعاشية أكبر المساحات: 79٪ مخصصة لزراعة الحبوب،وبمردود ضعيف 5.88 قنطارا في الهكتار، يقابله 22.78 قنطارا في الهكتار بفرنسا[10].

وساهم ذلك في تعميق أزمة ركود القطاع الزراعي؛ وإن لم يكن بالإمكان إهمال عامل تركز الأراضي الصالحة للزراعة في أيدي الكولون، كواقع إستعماري فرضته سلسلة الأزمات، خاصة في سنوات العشرينيات، بتدابير التصفية بالمزاد العلني،الناتجة عن إفراط الفلاحين الجزائريين في الإستدانة من المعمرين واليهود. أضف إلى ذلك حصر وتضييق عمليات التسليف والإستدانة من البنوك، والصناديق الفلاحية، إضافة إلى سنوات القحط والمجاعة في سنوات: 1920، 1922، 1924، التي ساهمت في إنتقال الملكيات ومصادرتها؛ وتفشي البطالة الخانقة؛ وتدني الأجور؛ والهجرة إلى المدن. وبقي الفلاح البسيط رهينة المرابين الذين فرضوا فوائد قد تصل من 5 الى10٪ لإقتناء البذور، أووسائل الانتاج. وكان المحصول يوزع بين الإستهلاك والبذر ودفع الضرائب، هذا في حالة ما إذا لم يكن تحت رحمة السنين العجاف من جفاف وجراد؛ فلا يستطيع في هذه الحالة رد الدين؛ فيتم حجز أملاكه؛ ليتحول إلى مجرد خماس أورباع. وقد شكلت هذه الفئة سنة 1914 حوالي 30٪ من الفلاحين الجزائريين.

وكان من بين 532.000 جزائري مالك لأرضه لايتجاوز عدد الذين كان بإمكانهم توجيه إنتاجهم نحوالسوق حوالي 25.000، أما الباقي فخصصوا محاصيلهم للإستهلاك المباشر. ويبين ذلك ضعف الوسائل لدى الفلاح الجزائري المغلوب على أمره، الذي عانى من قلة الوسائل التي تمكنه من تطوير إنتاجه؛ فالمكننة ظلت محدودة جدا لدى الجزائريين، وتشير إحصائيات "دوائر الترقية الريفية "(SAR) "Section d'amelioration rurale" أنه تم توزيع حوالي 19.509 جرارا سنة 1954، كانت حصة الجزائريين من ذلك 418 جرارا فقط، رغم أنهم كانوا يشكلون 87.8٪ من طبقة الفلاحيين، مقابل 12.2٪ فقط من الأوربيين، بذلك كان لزاما أن تتباين معدلات

الدخل الفردي السنوي، بحوالي 22.000 فرنك للفلاح الجزائري مقابل 780.000 فرنك للمعمر الأوربي[11].

هذا التباين يظهر من خلال مقارنة مستويات مداخيل الانتاج المقدرة في الهكتار بالنسبة للجزائريين بـ 12.300 فرنك، مقابل 46.000 فرنك عند الكولون، أي الزيادة بأربعة أضعاف؛ ذلك لإعتماد الكولون على الزراعات المكثفة (الكروم، الحوامض، البكريات)، بغض النظر عن الإمكانيات التقنية والعلمية، وعامل الإستحواذ على الأراضي الخصبة،والإستفادة من القروض [12]، إضافة إلى التقسيم غير العادل لأنواع الزراعات أوعدم مراعاة مسألة الإكتفاء الذاتي.

وعلى الرغم من أن زراعة الحبوب ظلت تحتل 3 ملايين هكتار طوال ثلاثين سنة- قبل إندلاع الثورة- إلا أنها لم تتغير، وأنتجت ما معدله 5.8 مليون قنطار سنوات 1947/46، لتصل الى 5.23 مليون قنطار سنوات 1952/51؛ إلا أن حصة الفرد الواحد تناقصت بشكل خطير؛ نظرا لازدياد النموالديمغرافي. وبالمقابل تطورت مساحة زراعة الكروم من 226.000 هكتار إلى 400.000 هكتارما بين 1930 و1940؛ لتتكمش هذه المساحات إلى 367.000 هكتار مع بداية ثورة التحرير، بسبب عوامل عدة؛ولتوجهات إستراتيجية جديدة. ورغم ذلك ظلت الخمور أولى الصادرات بمعدل 16 مليون هكتولتر سنويا، لينخفض الإنتاج بعد ذلك طوال سنوات الحرب. إن هذا الخيار الإستعماري في تطوير وتعميم الكروم التي كانت تحتل أجود وأكبر المساحات، ولا ينتفع بها الجزائريون- حيث كان لا يستهلكها 90٪ من السكان[13]، قابله انحصار زراعة الحبوب؛ مما أدى الى ظهور نتائج اجتماعية خطيرة : كعامل سوء التغذية؛ وعدم تحقيق الإكتفاء الذاتي من مادة الحبوب الإستراتيجية، في ظل الإنفجارالسكاني، والزحف المستمر نحوالمدن، مما أدى إلى تفشي البطالة بشكل رهيب.

أما النشاط الرعوي، فتعرض لعملية الإزاحة من التل، ومن ثم الدفع به جنوبا؛ بفعل إنحصار وسلب أراضي المراعي؛ وتناقص نقاط الماء الضرورية للنشاط الرعوي.هذا ما أثر سلبا على هذا النشاط الأساسي؛ حيث تراجع عدد قطعان الغنم من 8.200.000 رأس من 1880/1871، إلى 4.500.000 رأس، سنوات 1954/1945 [14]. ففي نصف قرن تناقص عدد الأغنام إلى النصف، وإنتاج الحبوب بنسبة 20٪؛ وكان ذلك ينذر بوقوع إنفجار كبير لا محالة؛ خاصة أن هذه السياسة الإستعمارية التسلطية العمياء مست مختلف فئات الشعب الجزائري؛ فالحالة السيئة لقبائل البدوالرحل المحترفين لتربية الحيوانات؛ أرغمتها على تغير نمط معيشتها ببحثها عن مصادر معيشية أخرى؛ فأدى بها هذا الواقع إلى الإستقرار النهائي؛ وهذا ما يفسر التراجع المسجل في النشاط الرعوي.

وكثيرا ما حاول المستعمر تحميل الفلاحين البسطاء مسؤولية أزمة الزراعة الجزائرية، بعد إنكماش زراعة الحبوب، وإنخفاض مردود الهكتار؛ بتهم ملفقة كالقدرية، والخمول، وعدم القدرة على التكيف مع التقنيات الحديثة، لكن السبب الرئيسي لهذا الركود - كما أبرزنا- يعود إلى نهب وسرقة الأراضي، والنظام غير العادل في تقسيم القروض، والذي كان يحرم الفلاح الجزائري من أي دعم مالي؛ الذي يستحيل معه إستعمال الوسائل والتقنيات الحديثة[15]. وكأن فرنسا كانت تعمل كل ما بوسعها لإبقاء الأمور على ما كانت عليه؛ لكن أحداث الثورة سوف تضطرها إلى إجراء عدة إصلاحات مست هذا القطاع لكنها جاءت متأخرة.

هاجس النموالديمغرافي:

إلى جانب ذلك؛ كانت الإدارة الفرنسية تعتبر عامل النموالديمغرافي من أبرز عوامل التخلف في الجزائر؛ وتنظر إليه كأنه السبب الرئيسي للأزمة التي يمر بها الاقتصاد الاستعماري؛ وأنه عقبة أمام كل نمو، مع أنه يمكن اعتبار ارتفاع الإنجاب عند الجزائريين شكلا من أشكال المقاومة السلبية؛ تضمن الأغلبية المطلقة على الأقلية الفرنسية التي كانت تعرف ركودا واستقرارا في تطور عددها.

لقد وصل عدد سكان الجزائر سنة 1958 إلى 9.715.000 نسمة، بحوالي 8.700.000 جزائري من ضمنهم 310.000 مستقرين بفرنسا للعمل،و1.015.000 أوربي، من ضمنهم 140.000 إلى 150.000 من الطائفة اليهودية إضافة إلى 59.000 أجنبي.

وأمام تنامي الجدل حول موضوع النموالسكاني المتصاعد للجزائريين؛ الذي ظل يقلق مضجع المسؤولين الفرنسيين، إقترح البعض الحد من تطبيق نظام المنح العائلية "les allocations familliales"، متناسيا أن هذا النظام كان لا يمس أغلبية الجزائريين في الوقت الذي ظل غريبا عن القطاع الزراعي[16]، وبذلك فإن الشريحة الكبيرة من الجزائريين لم تكن تستفيد من قوانين الحماية الإجتماعية. رغم هذا كثر الجدل حول هذه المسألة حتى صرح الأمين العام للحكومة العامة قائلا: "نظرتنا تتلخص في تحديد سقف الولادات بثلاثة أطفال بالنسبة للعائلات الجزائرية[17]"؛ ولذلك اعتمدت السلطات الفرنسية منع تمديد هذا النظام؛ الذي رأت فيه استنزافا للخزينة العامة، علما أن المستفيدين الوحيدين من هذه المنح هم العمال الجزائريون بفرنسا، ليتم تمديد هذا النظام بإحتشام على قطاعات الصناعة، والتجارة، والخدمات بالجزائر.

ورغم عدم اتخاد تدابير قصرية ومباشرة في الحد من الولادات؛ إلا أن المسؤولين الفرنسيين لم يتوانوا أبدا عن الإهتمام بهذا الموضوع، من خلال اعتماد سلسلة من الإجراءات السياسية والإجتماعية، كانت تدعي التحضر،وترقية المرأة؛ إلا أنها كانت ترمي إلى عكس ذلك؛ فلم تكن النية في تدريس الفتيات هي القضاء على الجهل بل لتأخير سن زواجهن[18].

في نفس الوقت ظهرت مشاريع أخرى أكثر راديكالية تدعوا إلى ترحيل من 200.000 إلى 300.000 جزائري؛ للإستيطان في بحيرة النيجر؛ ليتم تسخيرهم في زراعة القطن. كما أشار " Delavignette " في تقريره إلى وجوب تشجيع هجرة الجزائريين إلى غويانا "Guyanne"، والنيجر[19].

مسألة تخلف المستعمرة:

في ظل كل المعطيات السالفة الذكر، أصبحت مسألة التخلف ومسبباتها مشجبا تعلق عليه الإدارة الفرنسية كل إخفاقات عملية تنمية وتطوير الإقتصاد الاستعماري، التي حاول البعض عزوها إلى قلة الثروات الطبيعية، هذا طبعا قبل الإكتشافات البترولية. لكن كل هذه التحليلات لم تشر إلى عملية الإستنزاف المتواصل للثروات الطبيعية، منذ السنوات الأولى للإحتلال حتى لم يبق ما يمكن إستنزافه، أصبح الحديث عن تخلف المستعمرة وانعكاساته على فرنسا. فلم تشر هذه الآراء إلى عوامل عديدة، كإرتفاع سعر الطاقة في الجزائر، الذي أجهض أي عملية تصنيع ممكنة، التي كان يمكنها أن تسمح للإقتصاد الاستعماري الخروج من دائرة التخلف، إضافة إلى عامل ضعف المواصلات، والتي ظلت في بدائيتها تتبع أولى طرق قوافل جيوش الإحتلال، ولم تبذل السلطات الفرنسية مجهودا لتطوير هذا القطاع الحيوي منذ ذلك الحين، الذي يعتبر العصب الحيوي لأي اقتصاد.

لقد حاول "René Gendarme" في كتابه الإقتصاد الجزائري، أن يعزوكل هذا التخلف إلى عامل ينبئ عن عنصرية وتعصب غير مقبولين؛ وذلك بإعتبار الاسلام عائقا لأي نشاط إقتصادي؛ وأن الميراث السوسيوثقافي للجزائريين مقاوم بطبيعته لأي نمواقتصادي[20].

ونسي الإشارة إلى سبب هذا الإنغلاق الذي كان يمثل ردة فعل طبيعية من الجزائري، لحماية هويته، وثقافته، وأعرافه من المسخ الإستعماري، محاولا تغيير البنية الإقتصادية الجزائرية تغييرا جذريا. وإن كان "روني جوندارم" يضيف إلى كل ذلك- واضعا شيء من الموضوعية على مزاعمه - عقلية الكولون الإنتهازية،والجامدة،والرافضة للمشاركة في الإدخار، واعتمادها على الإكتناز عن طريق شراء العقار دون المنقول؛ وكل هذا من شأنه عرقلة أي تكوين فعلي للرأسمال بالجزائر. إضافة إلى عامل تركز الأوربيين في كبرى المدن، حيث أن 460.000 أوربي- أي نصف الأوربيين - كانوا يقيمون بالجزائر ووهران. إضافة الى عامل تركزهم في قطاعات معينة كقطاع الخدمات، والتجارة، والنقل؛ التي كانت تمتص 44٪ من الطبقة الشغيلة الأوربية؛ منهم 69.000 أصحاب مؤسسات (بمختلف الأحجام)؛30.000 تاجر، 20.000 حرفي، 11.000 من أصحاب المهن الحرة، و50.000 موظف، دون أن ننسى أسباب التخلف الأخرى التي فرضها الإستعمار مثل: الإزدواجية بين القطاعين التقليدي والعصري في الميدان الزراعي؛ وتدمير

البنية التحتية للمجتمع الجزائري. هذا مما جعل الإقتصاد الجزائري إقتصادا متكتلا، وغير مكتمل، وغير متوازن، ويعاني الجمود.

كل هذه الأسباب والعوامل ساهمت في تعميق تخلف الاقتصاد الاستعماري، تضحد أطروحات "العبء الإستعماري الإقتصادي" والتي كانت تصور فرنسا "الأم" المضحية من أجل مستعمراتها، فالقيود المفروضة على الاقتصاد الإستعماري بالجزائر يفسر هذا العجز وتأثيره على الإقتصاد؛ فنظام الادماج والإلحاق الجمركي أثر سلبا في رأي الإقتصاديين على أي محاولة للتصنيع بالجزائر، بعدما كان يمنع فرض رسوم عالية على بعض السلع؛ لضمان حماية المنتجات المحلية؛ وحال دون استيراد السلع من الخارج برسوم جمركية متوسطة؛ وبتكاليف أدنى مما هي عليه بفرنسا.

الإقتصاد الجزايري في يد عصبة من المعمرين:

ولعل أبرز عامل ساهم في تعميق حدة هذا التخلف هوهيمنة حفنة من المعمرين على الإقتصاد الاستعماري في الجزائر؛ ففي بداية الأمر كان هذا الواقع يخدم المصالح الفرنسية، ومصالح طبقة المعمرين التقليدية "le colonat traditionnel"؛ التي كانت تتحكم في زمام الأمور. ولكن بعد الإستنزاف المتواصل للثروات الطبيعية للجزائر، والإرتفاع الكبير في نفقات المستعمرة، والذي تطور بشكل رهيب سنوات الثورة الجزائرية، بدأت الأمور تستدعي التغيير الجذري السريع قبل استفحال الأمر؛ في وقت كانت تتقاسم فيه عصبة من المعمرين أرباح الإقتصاد الجزائري؛ وتوجهه حسب مصالحها دون مراعاة لمصالح الجزائريين، ولا حتى مصالح الدولة الفرنسية. وتشكلت بذلك إمبراطوريات إقتصادية ومالية ضخمة متحالفة فيما بينها وبين الرأسمال الفرنسي. ولعل أبرز هذه الإمبراطوريات امبراطورية "هنري بورجو" "Henri Borgeaud"، عضومجلس الشيوخ صاحب كبرى الشركات، التجارية،والزراعية والصناعية، والمالية في الجزائر؛ الذي كان ينتج سنويا 40.000 هكتولتر من الخمور؛ومالك أراضي الكروم بالجزائر؛ المستولي على ممتلكات طائفة (les freres trappistes). وصاحب شركة "Chapeau du gendarme"،والشركة العامة لشمال إفريقيا،والإتحاد العقاري الشمال الإفريقي، ودومين بني سليمان، والشركة التجارية الشمال الإفريقي (للمنتجات الزراعية)، وشركة Céres، ومؤسسة Jules Vincent et Peugeot Latil، ومصنع شمال إفريقيا بالدار البيضاء، ومطاحن شلف، وشركة الفلين ومشتقاته الشمال إفريقية، وورشات Warot للخشب، وشركة الشحن Cargos Algérienne،وشركة Lucien Borgeaud،وشركة Cie للنسيج، وشركة Lafarge للإسمنت، وشركة التبغ Bastos،وفروعها في الهند الصينية، والقرض العقاري الجزائري التونسي، وشركة فوسفات قسنطينة.

الإمبراطورية الثانية هي إمبراطورية "George Blachette" نائب بمدينة الجزائر، بلغ دخله السنوي مليار ونصف فرنك، وكان يعتبر ملك الحلفاء : يملك الشركة المغربية للحلفاء، وشركة بلاشات للحلفاء، والمؤسسة الجزائرية للمياه، وشركة المياه بالجزائر، وشركة المياه بوهران، وشركة النسيج، وشركة بساتين مالاكوف، ودومين بن سعيد، والشركة الفلاحية جبل دوي، والشركة الجنوبية لاستغلال المحاجر.[21]

أما الإمبراطورية الثالثة كان يملكها نائب مجلس الشيوخ، "لوران شيافينو" "Laurent Schiaffino"، رئيس الناحية الإقتصادية للجزائر، ورجل كبرى "التروستات"، كان يملك :عدة أسهم في شركة الفوسفات بقسنطينة، والشركة العامة للنقل البحري البخاري، وكان مدير شركات الملاحة[22].

وكان هؤلاء الأثرياء المستفدين من واقع الإستعمار بذهنيتهم الإنتهازية الذين لم يكونوا يهتمون حتى بالمصالح الفرنسية، سببا في إجهاض كل محاولات الإصلاح، خاصة مسألة الإصلاح الزراعي، بحيث أن ذلك كان لوحده كفيلا أن يعيد النظر في توزيع الأراضي من جديد.

أصبح هذا الواقع يشكل عبئا على فرنسا التي كانت مطالبة بإحداث إصلاحات - ولوشكلية- قبل استفحال الأمر، ولذلك وقف المعمرون حجر عثرة في طريق أي محاولات للتغيير على حساب القطاع الكبير من الجزائريين المستضعفين من جهة، وعلى حساب الخزينة الفرنسية من جهة أخرى، التي أصبحت مصخرة لمصالح كبار المعمرين.

أسطورة العبء الاستعماري:

في ظل هذا الواقع الذي عرفت فيه نفقات المستعمرة ارتفاعا كبيرا ومتواصلا، وتنامت معه أزمة الاقتصاد الاستعماري، ظهرت إلى الساحة أفكار، وأطروحات جديدة، تهدف إلى حل الأزمة الإقتصادية ، المؤثرة سلبا على الاقتصاد الفرنسي،وأصبحت تتداول مصطلحات "العبء الإستعماري" أو" العقدة الهولندية" Le complexe Hollandais "، كما راجت أفكار" ريمون كارتيي" Raymond Cartier الذي دعا إلى التخلص من عبء المستعمرات ؛ بعدما لم تعد- حسب زعمه- صفقة مربحة، كما كانت عليه من قبل[23]. غير أن خصوصيات الجزائر بحكم موقعها ومكانتها في ظل الإمبراطورية الإستعمارية الفرنسية، - كمستعمرة استيطانية- لم يمكن بالإمكان التفريط فيها؛ لأسباب عدة إقتصادية، وسياسية، واستراتيجية وثقافية. لأجل هذا سارعت فرنسا إلى منح الإستقلال لمستعمراتها في الشمال الإفريقي وإفريقيا السوداء، لتركز كل جهودها وإمكانياتها على الجزائر[24]، ، التي كلفتها أزمات سياسية وإقتصادية، عصفت بعدة حكومات وبالجمهورية الرابعة.

هذا من شأنه تفسير ضعف المصالح النيوكلونيالية الفرنسية طول فترة الحرب، مقارنة مع مصالحها المعتمدة أساسا علىالحفاظ على النظام الاستعماري بشكله القديم بالجزائر، وهذا ما أثر في امتداد زمن الحرب لسبعة سنوات كاملة. البعض يربط ذلك بدخول عامل البترول في ساحة الأحداث وأهميته الاستراتيجية؛ والذي ساهم في إصرار فرنسا للحفاظ على مصالحها في الجزائر وحمايتها مهما كلفها هذا الأمر[25].

في ظل كل هذه الظروف الاستعمارية التي أبرزناها سابقا؛ من واقع اقتصادي متخلف ومحافظ على شكله القديم الأكثر سيطرة واستغلالا، الرافض لكل إصلاح مهما كان شكله؛ وواقع التوزيع غير العادل للمداخيل؛ ونهب الأراضي المتواصل؛ والبطالة؛ والمشاكل الزراعية....اندلعت الثورة الجزائرية المجيدة، مباغتة صناع القرار الفرنسيين، ولكنها لم تباغت المتتبعين للأحداث. ولما أريد لها أن يقودها الشعب؛ كان لزاما ضرب الوجود الاستعماري من خلال ضرب أبرز رموزه وتجلياته؛ من خلال إستهداف أملاك الكولون، وأصحاب المصالح، وضرب الإقتصاد الاستعماري في العمق؛ وخلق حالة اللاأمن واللاإستقرار؛ التي يستحيل معها استمرارية أي نشاط إقتصادي، أوعلى الأقل نموه وازدهاره، وإفشال كل عمليات الإصلاح التي حاولت بها فرنسا إطفاء فتيل الحرب؛ والقضاء على مسبباتها، من خلال سياسة الترغيب والتهريب؛ وأخد زمام الأمور من المعمرين؛ ووضع حد لنفوذهم، بعدما أصبحت المصالح الفرنسية مهددة في الجزائر.

إن هذه الهزة العنيفة التي هزت المستعمرة والمركز على السواء؛ أحدثت تغييرا جذريا في البنية الإقتصادية الجزائرية وقلبتها رأسا على عقب؛ وبدأت معها محاولات تصنيع المستعمرة بوتيرة متسارعة؛ التي طالما كانت من الأمور المستحيلة، للنهوض بالإقتصاد الجزائري المنهار، وامتصاص أكبر قدر من البطالين لثنيهم عن الإلتحاق بصفوف جبهة التحرير؛ ومحاولات الإصلاح الزراعي بإعادة توزيع الأراضي؛ وتبني سياسة الإصلاحات الإجتماعية؛ لمحاولة إرضاء المجتمع الريفي الجزائري المحتضن للثورة منذ البداية.

لكن هل كانت فرنسا جادة في هذه الإصلاحات من خلال المخططات والمشاريع، التي لا تعدوا أن تكون ذرا للرماد في العيون؟ خاصة إذا علمنا عدم تجاوب الأوربيين مع هذه الإصلاحات المقلقة، وأحسوا من خلالها قرب زوال نفوذهم، ومصالحهم، ولذلك كانوا سببا في كل القلاقل السياسية طوال سنوات الحرب.

أما جهة التحرير الوطني فأخذت على عاتقها إنهاء هذا الواقع الاستعماري؛ من خلال القضاء على سبب وجوده؛ باستهداف الاقتصاد الاستعماري، بالإعتماد على كل الوسائل الممكنة: من عمليات تخريب المنشآت الاقتصادية الاستعمارية، ومقاطعة المنتجات الفرنسية والإدارة الاستعمارية، إلى إعلان سلسلة الإضرابات، ونقل الثورة إلى فرنسا المركز، لضرب

الرأسمال الفرنسي في عقر داره. تزامن كل ذلك مع حرب دعائية شرسة لدك آخر معاقل الاستعمار والإمبريالية.فهل يا ترى نجحت جبهة التحرير الوطني في هذه المهمة والى أي مدى ؟.

الهوامش:

1- Lefeuvre ،Daniel.،.Chére Algérie ،Comptes et mécomptes de la tutelle coloniale ،paris ،Societe francaise d histoire d outre-mer ،1997. p 11

2- Ibid ،pp 48،51.

3- عبد اللطيف بن أشنهو، تكون التخلف في الجزائر، محاولة لدراسة حدود التنمية الرأسمالية في الجزائر بين عامي 1830- 1962، المؤسسة الوطنية لنشر والتوزيع، الجزائر، 1979. ص 315.

4- Djebari ،Youcef ،.la France en Algérie ،bilan et contreverse،Volume IIIAlger، Office des publications universitaires،1995. p 742.

5- Lefeuvre ،op cit p 38.

6- Nouschi،Andre. ،Algérie amére 1914/1992 ،Paris، la maison des sciences del' homme.1995 p 19.

7-D. Lefeuvre. ،op cit. ،p.p 42-43.

8- Ibid. ،p 50.

9- Gendarne،Rene. ،L Economie de l'Algérie ،sous développement et politique de croissance ،Paris ،Armand Colin، 1959. p 78.

10- Ibid. p 80.

11- Ibid. p 225.

12- Mesli Mohamed Eleys. ،les origines de la crise agricole en Algérie، Alger ،Dahleb ،1996 ،p172.

13- Opperman،Thomas. ،le probléme Algérien، paris ،Francois Maspero ،1961 ،p 53.

14- Egretand ،Marcel. ،réalités de la nation Algérienne،Paris ،edition sociale ،1961 ،p 101.

15-Gouvernement Générale de l Algerie. (GGA) Service de l'information GGA.. La cohabitation en Algérie ، 1955 ،p 99.

16- Lefeuvre. ،op cit. ،p 76.

17- Ibid. ،p 81.

18- Ibid. ،p 79.

19-D. Lefeuvre. ،op cit. ،p 82.

20-R. Gendarme.، op cit.، p 129.

21- Francis et collette Jeanson.، l'Algérie hors la lois،Alger، ENAG، 1993،.p 147.

22- Ibid.، p 147.

23- أصل مسألة العبء الإستعماري أو"الكارتيريزم" "cartiérisme" سلسلة من مقالات الصحافي "Raymond Cartier" "ريمون كريتيي" التي نشرت في مجلة باري ماتش "Paris Match" في 11 و18 أوت و1 سبتمبر 1956 بعد رحلة قام بها إلى المستعمرات الفرنسية في القارة السمراء، وإقترح عدة مقترحات بشأن تصفية الإستعمار، وهذا بعدما لاحظ أن المستعمرات كانت تكلف أكثر مما كان يستفاد منها، وسبب التأخر الإقتصادي لفرنسا المركز، ولذلك نصح بإتباع المثال الهولندي الذي إنتهت كل متاعبها بعد تصفيتها للإستعمار في أندونيسيا، وأكد على وجوب تأمين أولوية للتنمية الإقتصادية لفرنسا من المركز، وتفاعلت الصحافة مع هذه الفكرة وأصبحت تتداول في كبرى الصحف الفرنسية مثل " لوفيقارو" "le figaro" الإكسبرس " "l'express" ليكو "l'echo" مصطلحات "le repli hexagonal'" "le moralisme économique" "le métropolisme" وبينت عمليات صبر الأراء تأييدا متزايدا من الفرنسيين لهذه الفكرة. ونلمس هنا التحول النوعي للرأي العام الفرنسي إزاء مسألة المستعمرات، ولكن هل كان من شأن هذه الأفكار أن تمتد وتشمل جميع المستعمرات الفرنسية بما فيها الجزائر؟.

24- Hartmut Helsenhans. ،Echec d'une stratigie neocoloniale، colloque international d'alger le "retentisementde la révolution algérienne" (24-28 nov 1984)،ENAG-GAM،1985 ،P 293.

25- Malti Hocine. ،on le appelle le pétrole rouge، Alger ،edition Marinoor ،1997 . p 3.

محطات من نضال المرأة في تاريخ الثورة الجزايرية

عبد الكامل جويبة،
أستاذ مكلف بالدروس، قسم التاريخ،
جامعة المسيلة.

يثار اليوم جدل كبير في جميع أنحاء العالم، خاصة منه العربي الإسلامي حول دور المرأة في المجتمع، فتعددت الرؤى واختلفت بين مغال يرى أن دورها لا يجب أن يتعدى حدود البيت، وبين غال آخر يرى أن إقحامها في جميع مناحي الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ضرورة لا بد منها للنهوض بالمجتمع.

إلا أن للتاريخ قولا آخر في هذا المجال، والتاريخ كما نعلم هوحكم لا يتعاطف مع أحد، فبالإضافة إلى أنه سجل تجارب الشعوب، هوأيضا من يصنفها ويقيمها، فمن أحسن التصرف سجلت له حسناته، ومن أخطأ عاقبه. والمرأة الجزائرية ممن حكم لها التاريخ وليس عليها، فقد نقشت أسماء الكثيرات منهن في سجل التاريخ بأحرف من ذهب، خاصة إبان الثورة التحريرية.

إن ثورة نوفمبر 1954 أثرت في الجوانب الاجتماعية للشعب الجزائري، إذ أزالت الفرق الموجود بين الرجل والمرأة تجاه واجب تحرير الوطن، فوجدت هذه المرأة متنفسا في ثورة نوفمبر، حيث أطلقت العنان للقوى الكامنة فيها، فالتفت حول جبهة وجيش التحرير الوطني، وقامت بأصعب المسؤوليات وأخطر العمليات...إذ يذكر أحد معاصري تلك الفترة في مذكراته:"... الفتاة والمرأة عموما في الجزائر قدمت الزاد والوقود للثورة، في صورة مهج وأرواح وتضحيات أخرى... إذ لم يتورع المستعمرون عن هتك الأعراض وسبي وتعذيب.. وشاء الله تعالى أن تبرز جميلة بوحيرد رمزا صارخا لما واجهته المرأة الجزائرية في الجزائر من بشاعات التعذيب بالأجهزة الكهربائية وغيرها من ألوان وأساليب... تناولتها وسائل الإعلام في الغرب نفسه. كما أن التضحية بفلذات الأكباد وبشريك الحياة وبالممتلكات هي أيضا شارات بطولة وفداء في رصيد المرأة العربية في الجزائر."(1)

وهذا ما أشاد به مؤتمر الصومام (20 أوت 1956) في مقرراته: " وإننا لنحَيي بإعجاب وتقدير ذلك المثل الباهر الذي تضربه في الشجاعة الثورية الفتيات والنساء، الزوجات والأمهات، ذلك المثل الذي تضربه جميع أخواتنا المجاهدات اللائي يشاركن بنشاط كبير- وبالسلاح أحيانا- في الكفاح المقدس في سبيل تحرير الوطن، ولا يخفى أن الجزائريات قد ساهمن مساهمة إيجابية فعالة في الثورات الكثيرة التي توالت وتجددت في بلاد الجزائر منذ سنة 1830 ضد الاحتلال الفرنسي... والمرأة الجزائرية اليوم موقنة أن الثورة الحاضرة ستنتهي لا محالة بالحصول على الاستقلال." (2)

كما يؤكد على أنها مازالت توكل لها مهام جبارة في العمل الثوري إلى جانب الرجل، ونقف على ذلك من خلال توصيات مؤتمر الصومام، والذي جاء فيه بخصوص الحركة النسائية

ما يلي: "الحركة النسائية ومهمتها إذكاء روح الحماس في صفوف الجيش وأعمال الاتصال والمخابرات وتهيئة الملاجئ وإسعاف عائلات الشهداء والمعتقلين..." (3)

إن تطور الأحداث السياسية في بداية الخمسينيات والتي توجت باندلاع الثورة المظفرة دفع المرأة الجزائرية إلى أن ترفض البقاء معزولة عما يجري من أحداث، وأصرت على أن تشارك فيها بشكل واضح ومباشر، وأن تسجل وجودها عمليا في ثورة نوفمبر 1954م، فكان عليها أن تضطلع بواجبها في العمل الثوري بجانب الرجل، وأن تتحمل كأم وزوجة وأخت القسط الأكبر من المشاق والتعب والتضحيات، سواء في الحفاظ على تماسك الأسرة والقيام بشؤون البيت، أوالقيام برعاية ضحايا الحرب وإنجاز الأعمال الثورية. (4)

وانطلاقا من إيمانها الراسخ بدورها الفعال في كل الجبهات، أدركت المرأة مسؤوليتها تجاه دينها ووطنها، فنهضت وقامت بجانب الرجل داخل صفوف الثورة المسلحة بإيمان وإرادة صلبة تعزز صفوف المجاهدين والمجاهدات وتكافح في الريف والمدينة(5)

فالثورة التحريرية قد تجاوزت النظرة المطالبية لتحرير المرأة والرجل ككل، بل أعطت المرأة دورا ووظيفة فعالة. فكلفت بأعمال تتجاوز طبيعتها البيولوجية، فقد مارست أعمالا كثيرة في صفوف جيش التحرير بعدما تدربت على استعمال السلاح، وعلى علاج المرضى والجرحى، واهتمت أيضا بشؤون الإدارة كمساعدة كاتب القيادة، واشتغلت بالكتابة على الآلة الراقنة لإعداد المنشورات والأوراق والدعايات، وإيصال الاشتراكات أوكتابة التقارير والقوانين العسكرية، وتلقي المجاهدة المثقفة دروسا للتوعية السياسية.

أما الفدائية في المدن، فإنها تنفذ عملياتها وسط السكان بدون أن ترتدي الزي العسكري، والملاحظ هنا أن المكلفات بهذه العمليات كن يتصفن بالشجاعة الفائقة وطول النفس والصبر المنقطع النظير، حيث يضعن القنابل في المقاهي ومراكز تجمع العدوفي المدن، وفي وضح النهار. ويلقى القبض على هذا النوع من النساء المجاهدات، ويبذل المستعمر قصارى جهده لتشويه أجسادهن وانتهاك أعراضهن، من أجل الحصول على معلومات منهن، وبعد أن ييأس من ذلك يحكم على بعضهن بالإعدام والبعض الآخر بالسجن.

في حين تقوم المرأة المسبلة بأعمال عديدة كالاتصال بين الشعب والفدائيين من جهة وقيادات الثورة من جهة ثانية، كما تعمل على حراسة المجاهدين وتأمين ملاذهم ونقاط عبورهم، ويظهر هذا الدور بفعالية قصوى عندما لجأت فرنسا إلى خطة تجميع السكان في المحتشدات بهدف عزل الثورة عن الشعب، حيث تصدت قيادة الثورة لذلك بتجنيد النساء لهذه المهمة، فاستطاعت أن تربط الاتصال بجيش التحرير، إذ تذكر المجاهدة: مزياني مداني لويزة: "... ومنهن من تعمل في جهاز الاتصال بين العاصمة والجبل بين المجاهدين وأهلهم أوأصحابهم في النضال

فكانت الرسائل تروح وتجيء في سرية وبطرق غير مشكوكة إلا نادرا كما وقع لنا ببيتنا ولي على الخصوص".

وتواصل المجاهدة سرد الأحداث التي تدور حول عملية مداهمة بيتهم، بعد إلقاء القبض على إحدى المسبلات، التي جاءتهم برسائل من الجبل وأخذت منهم رسائل أخرى إلى الجبل. (6)

كما أن النساء اللواتي يستخدمهن الجيش الفرنسي لغسل ملابس الجنود كن يستولين على كثير من الملابس، ويرسلن بها لجيش التحرير، ويهربن المؤونة والذخيرة باستمرار، إضافة إلى تدبير هروب الشبان وانضمامهم لصفوف جيش التحرير. (7)

كما ساهمت بكل جوارحها ومشاعرها، خاصة عندما تودع زوجها وفلذات أكبادها إلى ساحة الفداء من أجل القضية الوطنية المقدسة، كما تستقبلهم بالزغاريد والدموع عند استشهادهم، وفي كل ذلك نجدها تتحلى بالجلد والشجاعة، بل تتحمل ما ينجر عن ذلك من عمليات الانتقام عندما يعلم الاستعمار بأن هذا البيت قد خرج منه مجاهدون، وهذه زوجة أوبنت أوأخت أوأم... فسوف يصب عليها كل أنواع الانتقام من تعذيب واستنطاق ونيل من الشرف. وتذكر المجاهدة مزياني مداني لويزة في هذا الصدد: "... وها أنا ذي أعيش هذه التجربة في بيتنا هذه الأيام في شهر جوان 1958 وبالذات في 15 منه ونحن نستعد لوداع أخي عمر وهوالأخ الرابع الذي يغادر البيت إلى الجبل.. إلى ساحة الفداء.. بعد خروجه من السجن منذ أسبوع في 1958/06/08 وبعد أن قضى فيه مدة عامين كاملين، فيا لها من ليلة قضيناها نعد فيها الساعات، وصباح نحصي فيه اللحظات... وقد انتهت ووقفنا نودع آخر الإخوة إلى ميدان القتال ضد المستعمر... كانت لحظات حاسمة... تطغى فيها العاطفة... وتنتصر فيها التضحية، والإيمان بالواجب الوطني... كيف لا؟ !! والأم صابرة صامدة.. أم أربعة مجاهدين صناديد... تتحمل هذا الموقف بشجاعة بالغة... وتتغلب على مشاعر الأمومة بجلد وتحد... ولم تدمع عيناها إلا حينما قبلها هذا الابن مودعا وهويقول كوني صبورة يا أماه...". (8)

ومن ضمن الإصدارات الأدبية التي عالجت هذا الموضوع في وقته أي أثناء الثورة التحريرية، قصة لأحد الجزائريين يعبر من خلالها عن مساهمة المرأة الجزائرية في حرب التحرير، خاصة لما انتقلت الثورة من الجبال إلى المدن، أين ظهر الدور الكبير للفدائيين والمسبلين، والذين كان من بينهم المرأة الجزائرية. حيث يبدأ قصته بتقديم الشكر والثناء لهؤلاء النساء قائلا:" إلى تلك التي وقفت إلى جانب الرجل لتدافع عن حياض الوطن، إلى جميلة وأمثال جميلة بوحيرد من النساء العربيات، أهدي هذه القصة."

ثم ينتقل إلى سرد وقائع القصة التي تدور حول شابة جزائرية في العشرين، فضلت الدخول إلى صفوف جيش التحرير بدل مواصلة الدراسة، وذلك بعد الظروف المضطربة التي أصبحت تعيشها مدن الجزائر نتيجة التصعيد الثوري فيذكر: "... ولكن البارود ورائحة الحريق

قد انتشرت اليوم في كل مكان. يستطيع السواح الأجانب إذا أتيح لهم أن يزوروا وطني في هذه الظروف، أن يتحدثوا عن الجثث التي تتساقط في الشوارع من غير أن تجد من يدفنها... ويستطيعون أن يشاهدوا هجوم المظليين على حينا، حي القصبة، بأمر الجنرال "ماسو". ورغم هذه الظروف، فينبغي لي أن أفكر في أمر مستقبلي كسائر اللواتي بلغن سن العشرين... كيف يمكن لي أن أتقدم إلى فحص الجامعة في هذه الظروف المضطربة؟ كيف يمكن التفكير في مواصلة الدراسة؟ وأنا لا آمن على نفسي أن يعتدي علي المظليون في طريقي إلى الجامعة؟ كيف يلذ لي أن أجلس على كرسي الدراسة، وأنا أعلم أن بعض زميلاتي، ولا أتحدث عن الزملاء، قد هجرن مقاعد الدراسة، والتحقن بجيش التحرير؟".

ثم ينتقل لاستعراض طرق أخرى لنضال الجزائريات في الجامعات والمدارس، إذ لبين نداء الثورة فهجرن مقاعد الدراسة، وقمن بالمظاهرات والمسيرات دعما للثورة في المدن فيقول:"... فقد قرر الاتحاد العام للطلبة الجزائريين الإضراب عن الدراسة إلى أجل غير مسمى... وقرأنا بيان الاتحاد العام، وسرى الحماس بيننا، وفي مدى ربع ساعة وصل الخبر إلى كل مكان، وكانت المناشير تتناقلها أيدي زميلاتنا الفرنسيات في شيء من الدهشة والاستغراب وغير قليل من الوجوم، أما نحن فقد كنا ندخل غرف الإدارة وقاعات المحاضرات، وكنا نلصق البيان على الجدران. ورن الجرس مؤذنا ببداية الدرس. تزاحم الطلبة الفرنسيون على القاعات. أما نحن فقد سلكنا طريقا آخر، فخرجنا في مظاهرة عبر الشوارع، نعبر ذاك الصباح عن مشاعرنا بالهتافات والأناشيد." (9)

وفي سنة 1958م نجد الصحافة العربية قد غصت بالقصائد التي تخص موضوع رموز الثورة الجزائرية، وكان محور هذه الموضوعات حادثة إلقاء القبض على المجاهدة " جميلة بوحيرد" حيث سال بشأنها حبر كثير، وقيل فيها أكثر من ثماني قصائد من مختلف ربوع الوطن العربي، وضع لبعضها تقديما مختصرا مؤثرا حيث جاء في إحداها

" عندما تلي حكم الإعدام على المناضلة الجزائرية جميلة بوحيرد أغرقت في الضحك..فانفجر رئيس المحكمة صارخا " لا تضحكي! فالأمر خطير... "(10) وفي أخرى كتبت إحدى المجلات: " كتبت هذه القصيدة مساء الخميس 07 مارس 1958م.. وكان قد حدد يوم الجمعة التالي لإعدام المجاهدة الجزائرية جميلة.. ولقد انتصرت الإنسانية على هذا اليوم فانتصرت بذلك على أحد أيام الجمع الحزينة التي تنتظرها في الطريق إلى حياة أفضل "(11)

وفي تقديم قصيدة أخرى: " إلى البطلة العربية جميلة بوحيرد التي كانت تنتظر الموت على أيدي الفرنسيين... رسل الحضارة الأوروبية..." (12).

وفي تقديم قصيدة أخرى كتب التقديم التالي: " في صباح أول يوم من العام الجديد ستشرق أول ذرة مشمسة دون أن تلامس عيون جميلة..." (13)

ومن تلك القصائد أورد في هذا المقام واحدة في نظري هي الأكثر تعبيرا والأصغر حجما.

الاسم جميلة بوحيرد

الاسم جميلة بوحيرد
رقم الزنزانة تسعونا
اسم مكتوب باللهب
في السجن الحربي بوهران..
مغموس في جرح السحب
والعمر اثنان وعشرون
في أدب بلادي.. في أدبي
عينان كقنديلي معبد
العمر اثنان وعشرونا
والشعر العربي الأسود
في الصدر استوطن زوج حمام
كالصيف.. كشلال الأحزان
والثغر الراقد غصن سلام
إبريق للماء.. وسجان
امرأة من قسنطينة
ويد تنضم على القرآن
لم تعرف شفتاها الزينة
وامرأة في ضوء الصبح
لم تدخل حجرتها الأحلام
تسترجع في مثل البوح
لم تلعب أبدا كالأطفال
آيات محزنة الإرنان
لم تغرم في عقد أوشال
من سورة " مريم" و" الفتح "
لم تعرف كنساء فرنسا
أقبية اللذة في " بيغال "
أكلت من نهديها الأغلال
أكل الأنذال
من جيش فرنسا المغلوبة
القيد يعض اليدين
وسجائر تطفأ في النهدين
ودم في الأنف وفي الشفتين
وجراح جميلة بوحيرد

هي والتحرير على موعد
مقصلة تنصب والأشرار
يلهون بأنثى دون أزار... (14)

وما يمكن الإشارة إليه هنا، هوالمتابعة الدقيقة لقضية " جميلة بوحيرد " من قبل الشعراء العرب، إذ أن تناولهم للموضوع ليس بالسطحية التي من الممكن أن تكون لدى شاعر قد يقول أبياتا في قضية ما بعيدة عنه أوحتى لم يعشها، وإنما هنا ذكر هؤلاء الشعراء حتى التفاصيل الدقيقة أثناء التعذيب، وحتى وصف جميلة في حد ذاتها، بالرغم من بعد المسافات وعدم مقابلة جميلة شخصيا، إنما تعاطفهم بل تبنيهم لقضيتها على أساس أنها جزء منهم جعلهم يبدعون في وصفها وتصويرها، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على تأثر هؤلاء الشعراء ومن ثمة العرب ككل بقضايا الثورة الجزائرية وبرموزها المجاهدين والشهداء.

وقد تحدثت الصحافة العربية كثيرا عن هذا الموضوع، ففي باب مناقشات تتحدث إحدى المجلات عن ديوان شعري صدر عن البطلة الجزائرية، جميلة بوحيرد، هذا الاسم الذي سجل في التاريخ(15).

حيث يذكر صاحب المقال في مقدمة مقاله، تعريفا بقضية جميلة ومعاناتها مع الاستعمار، جاء فيها:

"... والموضوع هومأساة " جميلة بوحيرد " الجزائرية المناضلة التي حكم عليها الاستعمار بالموت، وراحوا يسقونها كؤوس العذاب منوعة قاسية، وحاولوا معها كافة المحاولات الشريفة منها وغير الشريفة لكي يحصلوا على نصر، ولكنهم فشلوا..." (16)

أما إذا جئنا إلى الحديث عن القصائد التي تعرضت لدور المرأة في الثورة التحريرية الجزائرية، من خلال ما نشرته الصحافة آنذاك، فهي كثيرة، ولقد ارتبطت في الغالب بأحداث معينة كقضية جميلة التي سبق ذكرها. وفي هذا المقام نورد نموذجا عن تلك القصائد التي نشرتها المجلة وصورت من خلالها معاناة المرأة الجزائرية ومساهمتها في الثورة، وكيف أنها كانت مستهدفة من طرف الهمجية الاستعمارية.

يبدأ الشاعر القصيدة بالتعريف بقضية الجزائر قائلا:

"في بلادي...
في بقاع سميت " أرض الجزائر"
حيث للتاريخ محراب... وللفكر منابر.
تنسج الأقدار فيها، قصة لحمتها نار المنون
وسداها الثائرون."

ثم ينتقل إلى تصوير مشهد من المعاناة اليومية للمرأة، حيث أن جنديين التقيا في الطريق بامرأة جزائرية حبلى، فأوقفاها وتراهنا على ما ببطنها، ذكر أم أنثى، وتم شق بطنها واستخراج الجنين، ثم تركت وإياه طريحة للطيور والذئاب، ومن جملة ما جاء في القصيدة في هذا الصدد:

«وعلى مرأى البشر،
في بلادي.. حيث تاريخ الملاحم

نقل الناس حكاية...

هي: جنديان من جند الدخيل

غشيا أرض المدينة،

وإذا في الدرب حبلى لمحاها أوقفاها...

وانبرى الأول يحكي: هل تراهن؟!

يا رفيقي.. لوبقرنا بطنها

هل نرى "أنثى" إذا بقرنا بطنها

أم نرى فيه " عدوا " ذكرا

يا رفيقي ! ... لوترى...

فأجاب الأسود الرعديد.. هيا !

وانتزع أحشاءها شيئا فشيئا..

ولتكن "عشر فرنكات" رهانا.. للمجلي

... وانتضى الآخر من أوسطه

"حربة" مسمومة ذات شفار

ثم شق البطن.. مزهوا.. فقد حاز انتصار

تاركا للطير أما، وجنينا، ونثار.». (17) أما في النثر، فقد عثرنا على الكثير من الأعمال الأدبية التي تنوعت بين القصة والرواية والمسرحية، منها هذه التمثيلية التي تصور وقائعها عملية مداهمة، لقرية جزائرية بنواحي بجاية على إثر عمليات ثورية للمجاهدين، فلم تجد إلا النساء والأطفال، فقام الجنود الفرنسيون بتجميعهم كالعادة والبدء باستنطاقهم. وكان أبطال التمثيلية نساء جزائريات خرج أزوجهن إلى الجبل مع المجاهدين.

ومن طبيعة الحوار في هذه التمثيلية نقف على صور حية صادقة عن الأساليب التي كانت تعامل بها فرنسا نساء المجاهدين، ونقف في المقابل على مدى تفاعل المرأة الجزائرية مع كل تلك الأحداث خدمة للقضية المقدسة، فتفضل المخاطرة بنفسها بدل الخيانة للثورة حيث نذكر على سبيل الدلالة على ذلك هذا المقطع من التمثيلية: «...قولي أين ذهب زوجك أوأخوك أوعمك؟ أين ذهبوا؟ قولي ألا تعرفين عنهم شيئا؟ تكلمي."لا تجيب" خذي "يصفعها" ستجيبين رغما عنك. "تنظر إليه بعينين تقدحان شررا" لا تنظري إلي هكذا يا بغي. إن عينيك تثيران ذعري. "للجندي" ريمون! أغلق هاتين العينين. إنهما شعلة تحرق أعصابي... "يمسكها الجندي ويفقأ عينيها. يغرق وجهها في الدماء"...» (18)

وتستفز أحيانا أخرى بالتهديد والتعرض لصغارها، فتأبى أن تخون وطنها وزوجها وأخاها...إذ جاء في مشهد آخر من التمثيلية في استنطاق لامرأة أخرى: "... والآن ألا تعترفن؟ "يتناول الصبي الآخر. يخاطب أمه" أنت أيتها البشعاء المترهلة. تحدثي أين يختبئ زوجك؟ تحدثي وإلا سوف أذبح صغيرك فوق فخذيك. "يخرج المدية ويضعها فوق عنق الصغير" ".(19).

وما يمكن أن نخلص إليه في ختام هذا البحث المتواضع عن المرأة الجزائرية، ودورها في ثورة التحرير، هوأن المرأة متواجدة لا في الثامن من مارس كل عام فحسب، بل في كل أيام السنة،وهي على

أهبة الاستعداد للقيام بواجبها وقت السلم ووقت المحن على حد سواء، وما المرأة الجزائرية في هذا المجال إلا نموذج صادق للمرأة العربية من المحيط إلى الخليج، وقد ثبت ذلك في ليبيا ومصر ويثبت اليوم في كل من فلسطين ولبنان وسوريا والعراق. فالقضية تتعدى الاحتفال بيوم معين، وحقوق فئة معينة، إنما القضية قضية وطن، شرف، كرامة، حرية... معاني تذوب معها الفوارق الخلقية بين الرجل والمرأة، ويتلاشى فيها الإحساس بالأنوثة، إلى تبني خشونة الرجال وشجاعة الأبطال. تلك هي المرأة العربية.

الهوامش:

[1] - الهادي إبراهيم المشيرقي: قصتي مع ثورة المليون شهيد، (مذكرات)، ط1، دار الأمة، الجزائر: 2000م، ص: 392.

[2] - أحمد توفيق المدني: حياة كفاح، ج3، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر: 1981، ص: 260

[3] - عبد الحميد مهري:" الجانب الإنشائي من الثورة الجزائرية"، مجلة الآداب، العدد 06، بيروت، جوان 1957م، ص 20.

4 - خضراء بلامي:" المرأة والثورة، صفحات من التضحية والمعاناة"، مجلة أول نوفمبر، العدد 148، الجزائر 1996م، ص 23.

[5] - عبد الحميد خالدي:" وقفات في جهاد المرأة الجزائرية"، مجلة سلسلة الملتقيات، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954م، عدد خاص: كفاح المرأة الجزائرية، الجزائر 1998م، ص،136.

[6] - مزياني مداني لويزة، مذكرات امرأة عاشت الثورة، منشورات دحلب، الجزائر، 1992م، ص: 68.

[7] - زغيدي محمد لحسن: مؤتمر الصومام وتطور ثورة التحرير الوطني الجزائرية 56- 62 المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر: 1989، ص: 182.

[8] - مزياني مداني لويزة، المصدر نفسه، ص: 101- 102.

[9] - حنفي بن عيسى:" في حي القصبة"، مجلة الآداب، العدد 02، بيروت، فيفري 1959م، ص، 31.

[10] - حسن البياتي: " ضحكة جميلة"، مجلة الآداب، العدد: 05، بيروت، لبنان: ماي 1958م، ص، 23.

[11] - نجيب سرور: " الجمعة الحزينة"، مجلة الآداب، العدد: 04، بيروت، لبنان: آفريل 1958م، ص، 09.

[12] - شفيق الكمالي: " جميلة"، مجلة الآداب، العدد: 05، بيروت، لبنان: ماي 1958م، ص، 07.

[13] - صادق الصائغ: " غنوة وداد لجميلة بوحيرد"، مجلة الآداب، العدد: 01، بيروت، لبنان: جانفي 1959م، ص، 19

[14] - نزار قباني: " جميلة بوحيرد"، مجلة الآداب، العدد: 04، بيروت، لبنان: 1958م ص، 01

[15] - وعلى حسب عثمان سعدي في كتابه: الثورة الجزائرية في الشعر العراقي، ص، 240. يذكر: « توجد ثلاث جميلات بتاريخ الثورة الجزائرية هن:

جميلة بوحيرد: من مواليد 1935م بمدينة الجزائر حي القصبة، انخرطت بالثورة في بداية 1956م وهي تلميذة. عملت بالمجموعات المسلحة، قامت بنقل الأسلحة، ووضع القنابل بأماكن يرتادها غلاة المستعمرين. اعتقلت في 1957/04/09م بعد إطلاق النار عليها في شوارع العاصمة، إثر مطاردة لها من طرف رجال الجيش الفرنسي. سامها المظليون الفرنسيون أشد أنواع العذاب وحشية. نشر عنها كتاب عنوانه "جميلة بوحيرد" محاميها الأستاذ فيرجيس بالتعاون مع الكاتب الفرنسي جورج ارنو. انتشرت قضيتها بالعالم ومن خلالها قضية نضال المرأة الجزائرية. أولى الجميلات الثلاث التي تردد أسمها بالعالم وخاصة بأقطار الوطن العربي. أطلق سراحها مع وقف القتال. أم لطفلين <1982م>.

جميلة بوباشا: من مواليد 1938م بمدينة الجزائر. انضمت للثورة عام 1955م وهي تلميذة. كان دورها نقل الأدوية والوثائق للثوار، وإيواء المناضلين المطاردين. اعتقلت بالعاصمة في: 1960/09/09م سيمت سائر أنواع التعذيب التي يمكن أن تسلط على إنسانة، بقيت رهينة السجن إلى أن أطلق سراحها مع وقف القتال. ألفت عنها الكاتبتان الفرنسيتان " سيمون دي بوفوار، وجيزيل حليمي" محاميتها، كتابا عنوانه: "جميلة بوباشا " هي الآن <1982م> عضوبالمجلس التنفيذي لمنظمة المجاهدين. أم لثلاثة أطفال.

جميلة بوعزة: "من مواليد العفرون بالبليدة عام 1937م انخرطت بالثورة عام 1956م وهي طالبة بالثانوية. عملت بالمجموعات المسلحة بالعاصمة. وضعت عدة قنابل في أماكن يرتادها غلاة المستعمرين، أهمها القنبلة التي انفجرت في حفل راقص (بالكوكاردي) فقتلت أكثر من 20 فرنسيا وجرحت 89 وذلك سنة 1957م. رسمت صورتها أجهزة المخابرات الفرنسية من وصف مشاهديها، وتتبعتها إلى أن تم اعتقالها في آ فريل 1957م. سامها رجال المظلات الفرنسيون سائر أنواع التعذيب وأبشعها وأكثر وحشية وهمجية، وتنقلت بين عدة سجون، آخرها سجن < نيور> بفرنسا. وأطلق سراحها مع وقف القتال عام 1962م، عندما كانت الصحف العربية والعالمية تنشر عن جميلة بالخمسينيات، كانت تضع أحيانا صورة جميلة بوحيرد وأحيانا أخرى صورتها، هي الآن < 1982م> أم لثلاثة أطفال".

[16] - علي شلش:"جميلة، (شعر) مجلة الآداب"، العدد 05، بيروت، ماي 1958م، ص، 55.

[17] - محمد شمس الدين:" أنشودة للجزائر"، مجلة الآداب، العدد: 07،بيروت جويلية 1956م، ص، 25.

[18] - أبوالعيد دودو:" عذابات"، مجلة الآداب، العدد 11، بيروت، نوفمبر 1957م، ص، 43.

[19] - الصدر نفسه، ص، 44.

استغلال الشهادة الشفوية في كتابة تاريخ ثورة نوفمبر 1954

أ. عدة بن داهة
أستاذ مساعد مكلف بالدروس، قسم التاريخ،
معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية،
المركز الجامعي معسكر.

يدور محور هذه المداخلة حول الشهادة الشفوية وإمكانية استغلالها كمصدر في كتابة تاريخ ثورة أول نوفمبر 1954 شأنها شأن المصادر المخطوطة والمطبوعة.

المؤرخون يحصرون البحث عن المصادر التاريخية في الوثيقة المكتوبة، وبالنص، لأن الوثيقة المكتوبة تحفظ الحدث وتسمح بالمقارنة بين أقوال الشهود، وذهب البعض منهم إلى القول أن كتابة التاريخ تتوقف على الوثائق، كالمحرك الانفجاري الذي يعمل بالوقود(1) أي أن الوثيقة هي التي تمنح العمل التاريخي حركة وحيوية، والكل يجمع أن التاريخ يصنع من الوثائق(2) (L'histoire se fait avec des documents) وهذا في حالة وجودها، لكن في غياب الوثائق والآثار المادية وانعدام وجودها ماذا يفعل المؤرخ؟

أمام تعذر وصعوبة الوصول إلى الوثائق المكتوبة كما هوا لحال مع الثورة التحريرية الجزائرية، لم يبق من وسيلة سوى الأخذ بالشهادة الشفوية والنهل منها، وفي مثل هذه الظروف يصبح التعامل مع الشهادة الشفوية أكثر من ضرورة للذين يتصدون لكتابة تاريخ الثورة أو المشتغلين بتدريسه للطلاب في المعاهد والمدارس.

وعلى هذا الأساس يضحى البحث في ثورة أول نوفمبر 1954 مسألة دقيقة تضع المهتمين والدارسين أمام امتحان عسير لا يمكنهم معه إدعاء الإلمام الشامل بموضوعها، بحكم أن الوثائق غير متوفرة، وحتى إن توفرت فحساسية مواضيع بعضها أوجلها تزيد هي الأخرى في تعقيد مهمة الباحث، وبالتالي فإن الكتابة التاريخية عن الثورة التحريرية الجزائرية لا يمكن أن تكون وافية وموضوعية، وعليه، إما أن يكتب تاريخ الثورة الجزائرية ويحكم عليه مسبقا بأنه ناقص من حيث القيمة العلمية، وإما ألا يكتب أصلا حتى تتوفر الوثائق اللازمة، وهذا الأمر الأخير لا نتبناه ولا نحبذه.

إن تدوين أحداث الثورة التحريرية، وتسجيل بطولات الشعب الجزائري، ومواقف جبهة وجيش التحرير الوطني، وتخليد أسماء صانعي ثورة أول نوفمبر 1954 مطلب ملح، رفع رايته المجاهدون والمثقفون الوطنيون والمخلصون لهذا الوطن منذ أن استعادت الجزائر استقلالها في جويلية 1962، لكن للأسف الشديد لم يزل هذا المطلب الاستراتيجي والمستعجل قائما، ومن دون شك ستظل حلقات كثيرة من تاريخ الثورة الجزائرية مجهولة إلى الأبد- محدثة لفجوات في تاريخ الجزائر- ما لم نسارع الزمن ونجدّ في تدوين شهادات من تبقى حيا من المجاهدين وممن عايشوا الحدث، وهذا يلزم المتصدي لكتابة تاريخ ثورة أول نوفمبر 1954 والمشتغل بتدوين وقائعها قطعا

العودة إلى الذاكرة كمادة أولية ومرجع أساسي(3) لا غنى عنه، ولا أعتقد أن واحدا من الذين تطرقوا لموضوع الثورة التحريرية الجزائرية لم تستهوه الشهادات الشفوية للمجاهدين.

وإن كان المجاهدون أنفسهم ينزعون إلى كتابة تاريخ حياتهم الثورية، إلا أن هذه الكتابة لا تجعل منهم - جميعا- بالضرورة مؤرخين كما أنه من الخطأ الاعتقاد أن كتابة تاريخ الثورة الجزائرية من اختصاص المجاهدين أنفسهم، أو على هؤلاء كتابة تاريخهم بأنفسهم، فليكتب المجاهدون مذكراتهم بالطريقة التي تحلو لهم، ولهم الحق المطلق في كتابة ما شاءوا من الأحداث التي عايشوها إبان الثورة التحريرية، والكل يقدر كتابات المجاهدين وشهاداتهم حق التقدير، لكن أن يؤخذ جميع ما كتبوه كتاريخ بالمعنى العلمي الدقيق للكلمة ومدلولها فهذا أمر قابل للنقاش- استقلال المجاهدين بكتابة تاريخ الثورة لوحدهم أمر غير مقبول-

ولما كان التاريخ علما، ومنهج البحث فيه يرتكز على أسس وقواعد مضبوطة، فإن الإشكال الذي يطرح نفسه –أمام الباحث في تاريخ الثورة- يتمثل في عدم وجود طريقة علمية سليمة يمكن اعتمادها في التعامل مع الشهادة الشفوية وكيفية استثمارها، واستخراج المادة التاريخية منها، ونقصد بذلك المعالجة العلمية للشهادة أي عرضها على التحليل والنقد إثباتا لصحّتها.

وإن كانت الآراء لم تتحد بعد حول إقرار منهجية علمية أكاديمية في استغلال الشهادات الشفوية، إلا أن بعض الباحثين والمهتمين يتفقون ضمنيا على أن الشهادة الشفوية لا تتحد قيمتها إلا بتوفر شروط وقواعد وقائية وعلمية تتناسب مع الصعوبات والعراقيل التي يطرحها البحث في تاريخ ثورة أول نوفمبر 1954، منها:

- ابتعاد الشاهد عن الأهواء، والتحيز، وعن التأثر العقائدي، كأن يخضع شهادته لرأيه، وفكره، ونزعاته.
- جمع أكثر من شهادة واحدة تتعلق بنفس الحادث، ومطابقتها مع بعضها، والتمييز فيما بينها، والأخذ بالتي يحتمل الصدق فيها، وهذا بعد الخروج من دائرة الشك فيها إلى دائرة اليقين، خاصة وإننا نقع في كثير من الحالات في شهادات تؤيد شهادات أخرى أو تنفيها مما يجعلنا لا نقتنع بهذه الشهادة، وبالتالي يصبح من الصعب ترجيح إحداها. (وللتذكير فإن منهج المؤرخ هو الشك والنقد وعدم الثقة، لا التسليم بكل ما يقال ويكتب).
- الحذر الشديد من الشهادات التي انفرد بها شخص واحد، ونبذها ريثما يتم العثور على شهادات أخرى تؤيدها، لأن الشهادة المفردة –رواية الآحاد- مهما كانت صادقة، يحسن بالمؤرخ ألا يعدها حقيقة نهائية، مع إمكانية استخدامها منسوبة إلى صاحبها الذي يتحمل وحده مسؤولية صدقه أو كذبه.

ولنا في مصادر الشريعة الإسلامية ما نتذرع به، فقد حض القرآن الكريم والنبي صلى الله عليه وسلم، كما حض أئمة الإسلام وعلماء الحديث والأصول على وجوب التثبت من قبول الأنباء والروايات والأحاديث كما نوه وأشاد بذلك مؤرخون (عربا متقدمين ومتأخرين) من أمثال عبد الرحمن بن خلدون.

ولدينا في ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين»(4) وقوله تعالى «وأشهدوا ذوي عدل منكم»(5) وقد ورد عن النبي محمد عليه الصلاة والسلام قوله «من حدّث عني بحديث يرى بأنه كذب فهو أحد الكاذبين»، وقوله أيضا «سيكون في آخر أمتي أناس يحدثونكم ما لم تسمعوا أنتم ولا آباءكم فإياكم وإياهم» والحديث النبوي الشريف نفسه صنف إلى أنواع منها: الصحيح، الحسن، الضعيف، المسند، المقطوع، المدلس، الشاذ، المعلل، المضطرب، الموضوع والقلوب(6) ولدينا فيما كتبه ابن خلدون ما يكفينا من دعوة إلى الحذر الشديد من نقل الأخبار دون تمحيص ولا تعليل(7).

بعد أن أشرنا وباختصار شديد إلى الشروط الواجب توفرها في نقل الشهادة الشفوية، سنحاول - الآن- الكشف قدر ما أمكن عن الصعوبات التي تعيق سبيل الباحث في ثورة أول نوفمبر 1954 ومنها:

1- نقص الوثائق المكتوبة، وعدم وجود المادة التاريخية مدونة ومجمعة في مراجع معينة(8).

2- استشهاد الكثير من قادة الثورة إبان حرب التحرير ممن يعرفون أسرارها وخباياها.

3- انقراض المجاهدين، وتناقص عددهم، فنحن نفقد جزءا من التاريخ الحي لثورة أول نوفمبر 1954 كلما غادر الحياة مجاهد، أو مناضل، أو مشارك في صنع الحدث الثوري، (فكل مجاهد يعتبر بحق مستودعا لجزء من تاريخ حرب التحرير).

4- تردد بعض المجاهدين وتخوفهم أو عجزهم عن الإدلاء بشهاداتهم بسبب تقدمهم في السن، وتأثر ذاكرتهم بعامل النسيان أو بسبب إعاقات ذهنية أو جسدية، أو بحجة أن الوقت لم يحن بعد للحديث عن أسرار الثورة، أو الخوف من استظهار السلبيات وإثارة المشاعر (كإخفاء بعض المجاهدين لحقائق وأسرار تمس بشرف وكرامة الأشخاص وعائلاتهم، أو مراعاة للمصلحة الوطنية لأن إخفاء الحقيقة قد يكون عملا وطنيا في بعض الأحيان، ومع هذا يبقى عدم الكشف عن الحقيقة تضليلا للتاريخ، الحقيقي وغير المزيف يكتب إيجابياته وسلبياته) والله تعالى يقول «ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه»(9).

5- طغيان الذاتية والعاطفة، والتأثيرات الحزبية والإيديولوجية (الميولات السياسية لبعض المستجوبين، والأفكار الراسخة في أذهانهم) وما لها من تأثير مباشر على صدق الشهادة ووفائها، وأمانتها العلمية، يضاف إلى ذلك تدخل الضغائن والأحقاد إلى حد التجريح والسب، وأيضا حب الشهرة والظهور، والإعجاب بالنفس والمبالغة في التعظيم، مسائل كلها تقضي بالشاهد إلى قول الزور.

6- تعرض الكثير من الوثائق للطمس والتلف والضياع أثناء عمليات القصف الجوي، أو التطويق والاقتحام والتفتيش المفاجئ لجيش الاحتلال إلى حد ابتلاع المجاهدين للوثائق أو دفنها في التراب مما يعرضها للتلف بفعل الطبيعة أو بموت الذي خبأها.

7- الرغبة في التخلص من بعض الوثائق وإتلافها عن عمد حينما تكون بحوزة من لا يفهم قيمتها التاريخية، أومن يهمه منع تداولها بين الناس، أو اتقاء الفتنة، تجنبا لخلق الانقسام والصراع والتطاحن داخل المجتمع...

8- تحويل سلطات الاحتلال للوثائق إلى فرنسا (كتقارير الضباط، وتعليمات الوزارات، والرسائل الإدارية ومختلف المشروعات التي لها صلة بالاستعمار) باعتبارها فرنسية تقنيا، وليست جزائرية.

وإذا كانت مثل هذه العقبات لا تسمح بالكتابة التاريخية العلمية، فأي منهج نسلك لدراسة ثورتنا؟إن التنكر للتعامل مع الشهادة الشفوية في الكتابة التاريخية أمر غير وارد أصلا، وقد اعتمدت دول أوروبية متقدمة على الشهادات الشفوية لكتابة تاريخها، فإيطاليا مثلا، شرعت في عقد الستينيات من القرن الماضي (1960- 1969) في تنظيم محاضرات ولقاءات دورية عامة حول تاريخ إيطاليا خلال العهد الفاشي بمسارح المدن الكبرى كميلانو، وروما، وتوران مكنتها من جمع شهادات شفوية وتفسيرات شخصية غير متساوية في قيمتها إلا أنها سمحت نسبيا باستعادة جزء من تاريخ إيطاليا، وقد دونت هذه الشهادات في كتب تبقى محفوظة(10).

ونفس العمل قامت به لجنة شكلها "هنري ميشال" (Henri Michel) تدعى "لجنة تاريخ الحرب العالمية الثانية" (Le comité d'histoire de la 2^{émé} guerre mondiale) لتدوين حوادث الحرب العالمية الثانية، ونشاط المقاومة الفرنسية، وهذا في انتظار الحصول على الوثائق المكتوبة، وبهذا الشكل تمكن الفرنسيون من صنع وثائق الحرب العالمية الثانية بأنفسهم مستفيدين بالدرجة الأولى من الشهادات الشفوية وكذلك على الإعلانات الملصقة (Affiches) والجرائد الشخصية (Journaux personnels) والإصدارات (Brochures) والرسائل والصور والأقلام(11).

ونفس الخطة سار عليها - مواطنه- "جاك أزوف" (Jacques ozeuf) لدراسة معلمي الجمهورية الثالثة (Les instituteurs de la 3éme république) بحيث أخضع الآلاف من الأشخاص الباقين على قيد الحياة لاستجوابات دقيقة ومفصلة(12).

ويعتبر المؤرخ الفرنسي المعاصر "ش.ر. أجيرون"، وهو الذي عايش أحداث الثورة الجزائرية عن كثب –وبالضبط في مدينة معسكر التي غادرها مع الاستقلال، واحدا من الذين يقرون بالشهادة الشفوية ويعتبرونها سندا في كتابة التاريخ المعاصر. حيث يقول «لا يمكن التمسك بالنصوص - المكتوبة- والاكتفاء بها لوحدها، فإن شهادات المعاصرين - للأحداث- هامة جدا، وإن كانت الشهادات على حد قوله تتأثر بعوامل سياسية واقتصادية واجتماعية ونفسية لها صلة بشخصية الشاهد»(13) ويؤكد في الأخير بأن «للشهادة مغزاها إذ هي من الوجهة الفنية – التقنية – مثيرة لنفسية المستجوبين، فيستعيدون ذكرياتهم ويمنحونها تفسيرات خاصة بهم، وبهذا الشكل ستبقى الشهادات الشفوية تشكل مادة خاما لكتابة تاريخ ثورتنا».

وبما أن تاريخ ثورة أول نوفمبر 1954 ملك لجميع الجزائريين، ومن حق أبناء الجزائر معرفته، فالواجب يفرض على الجيل الذي صنع أحداث الحرب التحريرية ونفذها، وعاشها أو عايشها أن ينقل أخبارها بأمانة إلى الجيل اللاحق، كما يفرض الواجب مرة أخرى على المجاهدين والمهتمين بتاريخ ثورة أول نوفمبر 1954 التعاون معا لإيجاد أفضل السبل والأساليب، وتحديد المنهجية العلمية – الأكاديمية – التي يتم بها تناول تاريخ الثورة التحريرية بطريقة سليمة تصونه من الإتلاف والضياع.

الهوامش:

1 - Henri-Irenée Marrou. *De la connaissance historique*, 5eme édition, Paris 1966, p 69.

2. جوزيف هورس. قيمة التاريخ، ترجمة الشيخ نسيب وهيبة الخارن، بيروت، 1964، ص 57.

3. دحوجربال. "الذاكرة والتاريخ" محاضرة، معهد التاريخ، جامعة وهران 1997/11/03.

4. الحجرات: الآية 06.

5. الطلاق: الآية 02.

6 . لمعرفة صفات من تقبل، ومن ترد روايته، وما يتعلق بذلك من قدح وجرح وتوثيق وتعديل، أنظر: حسن عثمان، منهج البحث التاريخي، ط03، القاهرة، دار المعرفة، 1970، ص 140- 145.

7. للمزيد من التفاصيل، أنظر: ا بن خلدون عبد الرحمن. المقدمة، ط01، بيروت 1993، (مقدمة في فضل علم التاريخ، ص ص 08- 26).

8. الكتب التي ألفت باللغة الأجنبية يبلغ عددها 500 كتاب: باللغات الفرنسية والإنجليزية، والإيطالية، والأسبانية، والألمانية والتركية، واليوغسلافية واليابانية. أما الكتب التي صدرت باللغة العربية فلا يتجاوز 15 كتابا ألفت في مختلف أنحاء الوطن العربي إبان الثورة، وهي تجمع بين الدراسات العامة والدراسات الأكاديمية. من بين الكتب هذه الكتب 56 مصدرا ومرجعا في المكتبة الوطنية الفرنسية في باريس، و18 مصدرا ومرجعا في مكتبة "بوبور" (Beaubourg) بباريس (Centre Pompidou) ، أما أهم المصادر والمراجع الموجودة في المركز الوطني للدراسات التاريخية فعددها 28 كتابا. في حين نجد قائمة الدراسات الأكاديمية حول الثورة التحريرية لا تتعدى خمسة مراجع عربية ورد ذكرها ضمن قائمة الرسائل الجامعية.

- راجع: أنيسة بركات، محاضرات ودراسات تاريخية وأدبية حول الجزائر، منشورات المتحف الوطني للمجاهد 1995، ص ص: 19- 20 ثم ص ص 37- 43. راجع أيضا : الملتقى المغاربي الأول، المصادر والمراجع العربية لتاريخ الجزائر 1830 - 1962، معهد التاريخ، جامعة الجزائر. 28- 29 سبتمبر 1992، ص 27.

- الصغير بن عمار. الفكر العلمي عند ابن خلدون، ط03، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب 1984، (ابن خلدون المؤرخ، ص ص 51- 57).

9. البقرة: الآية 283.

10 - Jean-Paul Brunet, Alain plessis. Introduction à l'histoire contemporaine, Paris , 1972, p 47

أما الكتب التي دونت فيها الشهادات فهي:

- «"Trent" anni distoria italiana (1915-1945), Turin. 1961 - Fascismo e antifascismo (1918-1948), 2 vol, milan 1962.- Lezioni sull antifascismo, bari, 1960»

11 - Jean Paul Brunet. Op, cit, p 47. 12 - Ibid, p 48.

13. محفوظ قداش، الأمير خالد، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1987، ص 40 - 41.

ثبت لمقالات الجزائريين المنشورة بالصحف التونسية

(1947 ~ 1962)

أ. بلوزاع براهمة
أستاذ مساعد مكلف بالدروس، قسم التاريخ،
معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية،
بالمركز الجامعي معسكر.

تعتبر الصحافة إحدى أهم المصادر في كتابة التاريخ المعاصر، فصفحات الجرائد حفظت كنوز المعرفة، وأخبار الناس العاديين، و اتجاهات التفكير السائدة منذ ظهور هذا النوع من التواصل الإنساني في العصر الحديث دون تزويق أو تنميق.واستغل الجزائريون هذه الوسيلة خير استغلال- كلما توفرت لهم الفرصة خاصة في الفترة الاستعمارية- حيث أن الصحافة التونسية فتحت أبوابها للجزائريين للنشر بقدر الإمكان، بما أنها كانت تتمتع في تونس بهامش كبير من الحرية مقارنة بالجزائر التي كان ينعدم فيها أي حديث عن ذلك بالنسبة للجزائريين أبناء البلد، لقد كان أمل الجزائريين منعقدا على جيرانهم التوانسة لإخراج معاناتهم إلى العلن. و بغية إفادة المهتمين بهذا الموضوع، عزمنا على وضع قائمة لمقالات كتّاب جزائريين نُشِرت لهم في الصحف التونسية بين 1947 و1962. و فيما يلي جرد لهذه المقالات :

- أ.ع: "أثر الحركة الإصلاحية بالجزائر"، الأسبوع، 20 فيفري 1950.
- الإبراهيمي (البشير) : "تضامن وتأييد"، الزهرة، 29 أفريل 1950.
- الإبراهيمي (محمد البشير) : "الحي الزيتوني و الجزائر"،النهضة، 18 جويلية 1947.
- اعشتروت: "قوة الشعب أقوى من أن تقهر"، الصباح، 02 ديسمبر 1956.
- الأمين (عبد العزيز): "أثر المسجد في الحياة الإسلامية"، الأسبوع، 25 جويلية 1949.
- الأمين (عبد العزيز): "المؤاساة في الإسلام"، الأسبوع، 02 جانفي 1950.
- الأمين (عبد العزيز): "حول بطولة القائد بورغدة"، الأسبوع، 05 ديسمبر 1949.
- الأمين (عبد العزيز): "عالم وذكراه"، الأسبوع، 13 جوان 1949.
- الأمين (عبد العزيز): "قيم الرجال المجهولة"، الأسبوع، 12 ديسمبر 1949.
- الأمين (عبد العزيز): "واجب المرأة المسلمة في ظروفها الحاضرة"، الأسبوع 24 نوفمبر 1952.
- الأمين (عبد العزيز): "وقفة على شاطئ بحر حياة زاخرة"، الأسبوع، 30 جانفي 1950.
- بابا (الجزائري صالح ابن): "المؤتمر الخطير في وادي الصمام"، الصباح، 22 أوت 1958.
- بابا (صالح ابن): "فرنسا ترقص على بركان"، الصباح، 27 أكتوبر 1956.
- بابا (صالح ابن): "مصرع الطاغية فروجي"، الصباح، 27 أفريل 1957.
- بابا (صالح ابن): "مصير غي مولي"، الصباح، 01 جوان 1957.
- بابا (صالح ابن): النصر لا يعطى ...لكن ينزع"، الصباح، 02 نوفمبر 1961.
- بالطيب (محمد): مقابلة مع الحبيب بورقيبة"، الصباح، 05 ماي 1956.
- بالويس (أحمد): "برقية تهنئة إلى رئيس الحكومة التونسية"، الصباح 23 مارس 1956.
- بغريش (حمادي): "أبو الشعب الجزائري الثائر"، الصباح، 20 أفريل 1958.
- بغريش (حمادي): "التهديد المزيف"، الصباح، 15 جوان 1956.

- بغريش (حمادي): "الجانب المنهزم"، الصباح، 05 أفريل 1958.
- بغريش (حمادي): "بالعصي... لا بالفكر"، الصباح، 05 جويلية 1956.
- بغريش (حمادي): "بعد مصرع شكال : الاستعمار الفرنسي بلا رأس ولا ذنب"، الصباح، 02 جوان 1957.
- بغريش (حمادي): "تحية أدبية إلى الطالب الجزائري من شاب تونسي"، الصباح، 17 ماي 1957.
- بغريش (حمادي): "تونس منا وإلينا "، الصباح، 30ماي1958.
- بغريش (حمادي): "حول رد لاكوست : لا في الأول، ونعم... في الباقي"، الصباح، 12 جويلية 1957.
- بغريش (حمادي): "فرصة أخرى... وأخيرة"، الصباح، 17 أوت 1957.
- بغريش (حمادي): "لو كنت ثائرا"، الصباح، 08 جوان 1956.
- بغريش (حمادي): "محطمو الأغلال"، الصباح، 02 ديسمبر 1956.
- بغريش (حمادي): "نهاية تخشاها فرنسا"، الصباح، 07 أوت 1956.
- بغريش (حمادي): "نهاية لاكوست"، الصباح، 01 نوفمبر 1956.
- بغريش (حمادي):"انتصار آخر لشعبنا المغربي المكافح"، الصباح، 09 ماي 1958.
- بغريش (حمادي):"من وحي بيان جمعية العلماء الجزائريين"، الصباح، 13ماي 1956.
- بلقاسم (الأمين، بن): "جمعية الطلبة الجزائريين تحتفل بعيد العروبة"، الأسبوع، 06 أفريل 1947.
- بو بقيرة (العابد): "حرب جائرة من أجل كمشة نذلة"، الزهرة، 12 جويلية 1956.
- بو عزيز (يحيى): " هل من مزيد يا م. لاكوست"، الصباح، 12 جويلية 1956.
- بو عزيز (يحيى): ""الصباح في معارك التحرير": "وصوت الجزائر الحرة"" الصباح، 27أكتوبر1956
- بو عزيز (يحيى): "أضواء على تاريخ البحرية والأسطول الجزائرية"، الصباح 05 أوت 1962.
- بو عزيز (يحيى): "أعمال الوحشية في الجزائر: من أجل حماية خائن"، الصباح 06 أكتوبر 1956.
- بو عزيز (يحيى): "الأمير عبد القادر"، الصباح، 09 مارس 1957.
- بو عزيز (يحيى): "الآن يا م. لاكوست"، الصباح، 12 جانفي 1957.
- بو عزيز (يحيى): "الجواب ما ترى لا ما تسمع يا م. لاكوست"، الصباح، 30 أكتوبر 1956.
- بو عزيز (يحيى): "إلى وزارة المعارف التونسية: المشروع الاجتماعي في الميزان"، الصباح، 20 أكتوبر 1956.
- بو عزيز (يحيى): "إن الثورة الجزائرية قد وضعت النقط على الحروف يا م.لاكوست"، الصباح، 04 أوت 1956.
- بو عزيز (يحيى): "بعد ركوع ايدن و موللي : سجد موللي : سجد لاكوست أمام ثورة الجزائر"، الصباح، 05 جانفي 1957.
- بو عزيز (يحيى): "تحية القاهرة"، الصباح، 24 ماي 1957.
- بو عزيز (يحيى): "جيش التحرير في الميدان"، الصباح، 28 جويلية 1957.
- بو عزيز (يحيى): "حول ذكرى 05 جويلية :1830 عيد بأية حال عدت يا عيد " الصباح، 11 جويلية 1957
- بو عزيز (يحيى): "حول قصيد "معركة الشرق والغرب": وهكذا ينبغي الأدب يا شباب الأدب"، الصباح، 28 ديسمبر 1956.
- بو عزيز (يحيى): "رسالة الجمعيات، الصباح، 20 ديسمبر 1956- 01- 04- 16- 27 جانفي و 06 فبراير 1957.
- بو عزيز (يحيى): "ساحات الوغى تحدثني"، الصباح، 11 أوت 1956.
- بو عزيز (يحيى): "علاقات الجزائر الدولية قبل 1830"، الصباح، 05 جويلية 1962.
- بو عزيز (يحيى): "في عالم الثورة : أرقام البؤس" الجزائر حتف الاستعمار..."، الصباح، 09 فبراير 1957.

- بو عزيز (يحيى): "قاهرة"الغرب" منبع عز العرب"، الصباح، 17 مارس 1957.
- بو عزيز (يحيى): "قضية الجزائر مشكلة العرب يا قوم" الصباح، 10أوت 1956
- بو عزيز (يحيى): "لم نختلف أبدا"، الصباح، 04 مارس 1956.
- بو عزيز (يحيى): "مأساة بني معمر تمثل حرب الإبادة"، الصباح، 15 سبتمبر 1956.
- بو عزيز (يحيى): "مرحبا بعميد الأدب الدكتور طه حسين"، الصباح، 18 جويلية 1957.
- بو عزيز (يحيى): "مشكلة الثقافة العربية في الجزائر"، الصباح، 14- 21 جوان 1962.
- بو عزيز (يحيى): "معركة القنال وثورة الشعب الجزائري"، الصباح، 17 نوفمبر 1956.
- بو عزيز (يحيى): "مكافحة الثقافة"، الصباح، 08 مارس 1957.
- بو عزيز (يحيى): "من اعترافات لاكوست : "تحيا الجزائر حرى مستقلة"، الصباح 02 مارس 1957.
- بو عزيز (يحيى): "نقول هذا للتذكير"، الصباح، 01 و 02 فبراير 1957.
- بو مدين (أنيسة): "نداء إلى السيدات والفتيات الجزائرية [كذا] من جمعية الفتاة العربية الجزائرية"، الأسبوع، 15 أوت 1948.
- بوحجام (عيسى ابن الحاج عمر): "الشعب الميزابي يشارك إخوانه الجزائريين في الكفاح"، الأسبوع، 09ماي1948.
- بوروح (أحمد الجزائري): "أسبوع الجزائر بليبيا الشقيقة"، الصباح، 12 أفريل 1958.
- بوروح (أحمد الجزائري): "الذكرى الرابعة للثورة الجزائرية"، الصباح، 02 نوفمبر 1958.
- بوروح (أحمد الجزائري): "حول صور البطولة في الجزائر"، الصباح، 31 أوت 1958.
- بوزغاية (محمد الصالح بن علي): "من بوادر النهضة بالجزائر"، الأسبوع، 20 أفريل 1947.
- بوزيدي (محمد): "تحية"، الصباح، 25 جانفي 1959.
- بوعروج (أحمد): "الذكرى الثانية للشيخ مبارك الميلي"، الأسبوع، 09 مارس 1947.
- بوقصة (معمر): "المدرسة المحمدية بين الأمس واليوم، الأسبوع، 12 مارس 1951.
- بوكوشة (حمزة): "علم الجزائر"، الصباح، 16 أوت 1962.
- بوكوشة (حمزة): "مع امرأة في القطار"، الأسبوع، 02 جانفي 1950.
- التبسي (العربي): "الحياة الدينية بالجزائر"، الأسبوع، 17 ديسمبر 1948.
- تلميذ جزائري: "الجزائر والحي الزيتوني"، النهضة، 07 سبتمبر 1947.
- توفيق: "نواب حزب الشعب يحتجون ضد السياسة الحالية بالجزائر وترحيل اليهود إلى فلسطين"، الزهرة، 31 ماي 1947.
- الجزائري (أحمد):"خواطر عن الثورة الجزائرية ومكانتها في الشعب"، الصباح، 22- 29 مارس 1958.
- الجزائري (محمد): "الدورة الحاسمة"، الزهرة، 11 ديسمبر 1958.
- جزائري: "الازدهار الاقتصادي لا تحققه غلا حكومة وطنية"، الصباح، 25 ديسمبر 1958.
- جزائري: "موجة من الظلم قاصفة"، الأسبوع، 21 ماي 1951.
- جزائري:"بعد عشر سنوات"، الزهرة، 27 جويلية 1956.
- جزائري:"حقيقة مشكلة بني ميزاب"، الصباح، 29 أكتوبر 1955.
- الجموعي (الصالح): "الاحتفالات بالمولد بقسنطينة"، الأسبوع، 09 جانفي 1950.
- الجنان (عبد الحفيظ): "المرحوم الشيخ مبارك الميلي بعد مرور خمس سنوات على وفاته"، الأسبوع، 03 أفريل 1950.
- الجنيدي (خليفة): "ردود حول مقال – ثورة على الشيوخ – "، الأسبوع، 13 أفريل 1953.

- الجنيدي (خليفة): "قلق المصير"، الصباح، 27 جوان 1954.
- الجنيدي (خليفة): "حول اللائحة" رد على الأخ شماء"، الصباح، 05 أفريل 1958.
- الجنيدي (خليفة): "رد بالجملة"، الصباح، 03- 04 ماي 1958.
- الجنيدي (خليفة): "لائحة حول رمضان إلى... المسؤولين عنه"، الصباح، 30 مارس 1958.
- الحاج الناصر (محمد): "الجهاد العربي في طور جديد"، الأسبوع، 28 فيفري 1949.
- الحفناوي (هالي): "هذه جمعية العلماء"، الأسبوع، 20 مارس 1950.
- حمادي: "بطولة صامتة"، الصباح، 16 فبراير 1956.
- حموش (عبد اللّه): "الأبد المجهول"، الأسبوع، 21 نوفمبر 1955.
- حميدات (محمد الطاهر): "الأمير عبد القادر"، الأسبوع، 8- 15- 22 أوت 1949.
- حميدات (محمد الطاهر): "الذكرى الرابعة للشيخ مبارك الميلي الذي أخضع العلم للحقيقة"، الأسبوع، 20 مارس 1949.
- حميدة (إبراهيم، أبو): "الأمة عليلة وأخطر أدوائها الزنى، فمن لنا بالدواء الناجع"، الأسبوع، 26 ديسمبر 1949.
- حميدة (إبراهيم، أبو): "كيف يتحقق السلام ؟، الأسبوع، 21- 28 فيفري 1949.
- حناي (بلقاسم): "الحركة الوطنية تنتصر انتصارات مدهشة"، الزهرة، 30 أكتوبر 1947.
- حوحو (أحمد رضا): "جمعية العلماء في مرحلتها الثانية أو بين الهدم والبناء"، الأسبوع، 24 أوت 1947.
- خرفي (إبراهيم بن محمد): "نجاتنا في الاتحاد الديني"، الأسبوع، 10 ديسمبر 1951.
- الخرفي (الجزائري صالح بن صالح): "صوت المغرب الكبير"، الصباح، 21 جويلية 1956.
- الخرفي (صالح بن صالح): "شباب الإصلاح"، الأسبوع، 15 جانفي 1951.
- خليفي (محمد الطاهر): "الشهيد"، الصباح، 15 ديسمبر 1956.
- خليفي (محمد الطاهر): "رجال الثورة وتمسكهم بالمبادئ الإنسانية"، الصباح، 25 أوت 1956.
- خليفي (محمد الطاهر): "معاملة فرنسا الشرسة... للطلبة الجزائريين"، الصباح، 23 ديسمبر 1952.
- دادا (عبد العزيز، ابن): "حقيقة"، الصباح، 26 أفريل 1958.
- داده (عبد العزيز، ابن): "من المجرم الإرهابي ؟"، الصباح، 14 ماي 1958.
- دون إمضاء: "التعليم العربي الجامعي"، الأسبوع، 25 ماي 1947.
- دون إمضاء: "بعد إدراج قضية الجزائر في الأمم المتحدة"، الزهرة، 04 أكتوبر 1955.
- دون إمضاء: "ذكرى 08 ماي"، الزهرة 09 ماي 1956.
- دون إمضاء: "ذكرى الشيخ بن باديس"، الأسبوع، 11 ماي 1947.
- ذياب (ليلى، بن): "واجب المرأة بالمنزل، الأسبوع، 15 أوت 1949.
- رابح (محمد): "شبابنا أمام العاصفة"، الصباح، 17 ماي 1958.
- ربيب (محمد): "همسات من صميم الثورة الجزائرية"، الصباح، 04 ماي 1957.
- رحمون (أبوبكر مصطفى بن): "فتى الهيجاء"، الأسبوع، 31 أكتوبر 1948.
- رشيد: "متى يتعظ الفرنسيون؟"، الصباح، 19 جانفي 1957.
- رشيد: "الجزائر في معركة التحرير"، الصباح، 05 جانفي 1957.
- ركيبي (عبد اللّه): "تأخر الفكر... في مغربنا العربي، الصباح، 12 مارس 1959.
- ركيبي (عبد اللّه): "كلمة... حول معركة "اللائحة"، الصباح، 15 أفريل 1958.
- ركيبي (عبد اللّه): "مركب السمو... والاستعمار في الجزائر"، الصباح، 12 أفريل 1958.

ـ رمضان (محمد الصالح): "في التربية القومية إلى الأستاذ المربي بمدارسنا العربية"، الأسبوع، 04 ماي 1947.

ـ زرقة (بوعلام، ابن): "شعب عاهد الله... شعب عاهد الشيطان"، الصباح، 12 جوان 1956.

ـ زرقة (بوعلام، ابن): "يوم الكراء"، الصباح، 15 أفريل 1956.

ـ زعبوب (إبراهيم): "الجزائر بين الأمس و اليوم"، الصباح، 31 أوت 1956.

ـ زعبوب (إبراهيم): "الجزائر بين الأمس واليوم"، الصباح، 31 أوت 1956.

ـ زعبوب (إبراهيم): "الجزائر وعدالة مجلس الأمن"، الصباح، 26 جويلية 1956.

ـ زعبوب (إبراهيم): "علام نختلف"، الصباح، 24 فيفري 1956.

ـ زعبوب (إبراهيم): "يوم عبد الحميد ابن باديس الخالد الذكر"، الصباح، 17 أفريل 1958.

ـ زكريا (مفدي) ، الحاج الناصر (محمد): "حقيقة مشكلة بني ميزاب"، الأسبوع، 21 نوفمبر 1951.

ـ زكريا (مفدي) ، الحاج الناصر (محمد): "فلنتحدث حديث رجل مع رجل، ولنتفاهم بشكل أوضح"، الصباح، 12 فيفري 1955.

ـ زكريا (مفدي) ، الحاج الناصر (محمد): "كتّاب مفتوح إلى أعضاء بالمكتب التنفيذي بجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، الصباح، 24 أكتوبر 1956.

ـ زكريا (مفدي): "أبيات رثاء في الراحل الملك محمد الخامس"، الصباح، 28 فيفري 1961.

ـ زكريا (مفدي): "ادفعوها..."، الصباح، 01 سبتمبر 1961.

ـ زكريا (مفدي): "أسفيرا نحو أملاك السما ؟؟"، الصباح، 15 سبتمبر 1960.

ـ زكريا (مفدي): "التحيات أيهذا الإمام"، الصباح، 26 جويلية 1961.

ـ زكريا (مفدي): "الشهيد"، الصباح، 23 ديسمبر 1956.

ـ زكريا (مفدي): "إن الجزائر خضراء و حمراء"، الأسبوع، 12 سبتمبر 1955.

ـ زكريا (مفدي): "أنا خالد...لا تندبوا الأحياء"، الصباح، 15 فيفري1962.

ـ زكريا (مفدي): "بين ابن جندي ثائر و أب شاعر ثائر"، الصباح، 07 ديسمبر 1961.

ـ زكريا (مفدي): "تحية الجزائر للمغرب الشقيق"، الأسبوع، 26 ديسمبر 1955.

ـ زكريا (مفدي): "ثقة الشعب ذمة ...فارقبوها"، الصباح، 05 أفريل 1962.

ـ زكريا (مفدي): "فلا عز... حتى تستقل الجزائر"، الصباح، 01 نوفمبر 1961.

ـ زكريا (مفدي): "فهنيئا لحاضر عبقري"، الصباح، 19 جانفي 1962.

ـ زكريا (مفدي): "قصيد رثاء للمرحوم الملك محمد الخامس"، الصباح، 02 مارس 1961.

ـ زكريا (مفدي): "من يستعن بالتاج من أجل شعبه يعش خالدا"، الصباح، 23 نوفمبر 1961.

ـ زكريا (مفدي): "و للدماء رسالات منزلة"، الصباح، 09 فيفري 1962.

ـ زكريا (مفدي):" سنثأر للشعب"، الصباح، 02 نوفمبر 1960.

ـ زكريا (مفدي):"إرادة الشعب تسوق القدر"، الصباح، 23 جويلية 1961.

ـ زكريا (مفدي):"رسالة الشعر في الدنيا المقدسة"، الصباح، 12 أكتوبر 1961.

ـ زكريا (مفدي):"عش مع الخالدين. قصيد تأبيني بمناسبة أربعينية الأديب محمد العربي الكبادي" الصباح، 06 أفريل 1961.

ـ السائح الاقتصادي الجزائري: "فتح جديد في الاقتصاد الجزائري، تأسيس شركة الأمل"، الزهرة 07 ماي 1947.

ـ السائحي (الأخضر): "تحية تقيرت"، الأسبوع، 02 نوفمبر 1947.

ـ السائحي (الأخضر): "تونس"، الأسبوع، 21 سبتمبر 1947.

. السائحي (الأخضر): "دمعة على فقيدي تونس و باكستان"، الأسبوع، 10 أكتوبر1948.
. السائحي (الأخضر): "عيد العرش السعيد" الأسبوع، 10 ديسمبر 1951.
. السائحي (الأخضر): "و فارقتهم"، الأسبوع، 21 مارس 1948
. السائحي (عبد القادر الأخضر): " حول – ثورة على الشيوخ – "، الأسبوع، 20 أفريل 1953.
. السائحي (محمد الأخضر): "الإعانة الخالدة"، الصباح، 27 جويلية 1956.
. السائحي (محمد الأخضر): "الطفل الثائر"، الصباح، 12 أوت 1956.
. السائحي (محمد الأخضر): "تعاليق على مقالات، الجزائر كما رأيتها"، الصباح، 23 سبتمبر 1956.
. السائحي (محمد الأخضر): "في روض الشباب"، الأسبوع، 27 جويلية 1947.
. السائحي (محمد الأخضر): "موت حشاد"، الصباح، 06 ديسمبر 1956.
. الساسي (محمد): "حول قضية محمد خيضر، أهي محاولة لعرقلة الاتحاد الجزائري"، الأسبوع، 15 جانفي 1951.
. السحيري (محمد الطيب): "مغرور"، الأسبوع، 20 جوان 1955.
. سعد الله (بلقاسم): "خطرات مرسلة"، الأسبوع، 26 جانفي 1953.
. سعد الله (بلقاسم): "على هامش موضوع البعثة الجزائرية العراقية لجمعية العلماء »، الزهرة، 26 أكتوبر 1952.
. سعد الله: "حول – ثورة على الشيوخ – "، الأسبوع، 20 أفريل 1953.
. السعودي (عبد الجليل): "بلاؤنا جميعا بالاستعمار"، الأسبوع، 09 فيفري 1951.
. سعيد (أبو): "جمعية الفتاة العربية الجزائرية في احتفالها العام"، الأسبوع، 19 ديسمبر 1948.
. سليمان(الجزائري عيسى ابن): "الذكرى الرابعة للثورة"، الصباح، 08 نوفمبر 1958.
. سليمان(صلاح الدين): "بين ابن جندي ثائر و أب شاعر : مثال لما يفعله أبناء الجزائر"الصباح، 07 ديسمبر 1961.
. شائب الذراع (محمد): "الإسلام انقلاب تجديدي"، الأسبوع، 21 جوان 1954.
. شبوب (عثمان): "أثر الظلم في خلق الوعي القومي"، الصباح، 04 أوت 1956.
. شريط (عبد الله): "القومية العربية بين الفكر والواقع"، الصباح، 10 أجزاء بين 18 ماي- 03 أوت 1951.
. ريط (عبد الله): "ثقافة الشعب"، الصباح، 17- 24- 31 أوت 1951.
. ريط (عبد الله): "مجاهد تونسي يتحدث عن معارك التحرير بالأراضي المقدسة، الأسبوع، 24 جويلية 1948.
.الشريف (الطيب): "من وحي العروبة"، الأسبوع، 04- 11 أفريل 1948، 20 فيفري 1950.
. عيب (أبو الأنوار، أبو): "الميلية تزدهر"، الأسبوع، 15 فيفري 1948.
.الشنيري (محمد) - بسطة (الرزقي): "سجينان يوجهان تشكراتهما إلى إخوانهم المساجين التونسيين"، الصباح، 17 أوت 1955.
. يبان (عبد الرحمان): "الجانب الأدبي عند الأمير عبد القادر"، الصباح، 15 مارس 1957.
. يبان (عبد الرحمان): "الجانب الأدبي عند الأمير عبد القادر"، الصباح، 15 مارس 1957.
. يبان (عبد الرحمان): "جمعية الطلبة الجزائريين الزيتونيين"، الأسبوع، 30 مارس 1947.
. يبان (عبد الرحمان): "عيد تونس عيدنا"، الصباح، 20 مارس 1957.
. يبان (عبد الرحمان): "فقيد الأدب والفن الأستاذ أحمد رضا حوحو"، الصباح، 29 مارس 1957.
. صالح (أبو عبد الله): و أنتم غدا ضيف الجزائر"، الصباح، 22 نوفمبر 1956.
. صالح (أبو الحسن علي ابن): "ادع جهرا إلى الوئام"، الأسبوع، 04 ماي 1947.
. صالح (أبو الحسن علي ابن): "ذكرى و رجاء"، الأسبوع، 23 مارس 1947.
. صالح (أبو عبد الله): "ذكرى 17 رمضان"، الصباح، 19 أفريل 1957.

ـ صالح (أبو عبد الله): "ذكرى استقلال تونس"، الصباح، 22 مارس 1957.
ـ صالح (أبو عبد الله): "سقوط غي مولي"، الصباح، 31 ماي 1957.
ـ صالح (أبو عبد الله): "لاكوست"، الصباح، 26 أوت 1956.
ـ صالح (الجزائري أبو عبد الله): "الاستفتاء المزيف"، الصباح، 01أكتوبر 1958.
ـ صالح (الجزائري أبو عبد الله): "مأساة فلسطين"، الصباح، 07 جوان 1957.
ـ صالح (عبد الله): "الجزائر المكافحة"، الصباح، 05 فيفري 1956.
ـ صالح (عبد الله): "الواقع الرهيب"، الصباح، 29جوان 1956.
ـ صالح (عبد الله): "تبسة المدينة المنكوبة"، الصباح، 10 ماي 1956.
ـ صالح (عبد الله): "شمس الحرية"، الصباح، 19 أكتوبر، 1956.
ـ صالح (عبد الله): "يا عيد لذ بالشاهقات"، الصباح، 13 جويلية 1957.
ـ صبري (خيرة): "زوال الجهل"، الأسبوع، 23 جانفي 1950.
ـ الصديق (محمد الصالح): "بطولة المرأة الجزائري"، الصباح، 08 جوان 1957.
ـ الطالبي (عمار): "ما هكذا يا سعد تورد الإبل"، الصباح، 20 أفريل 1958.
ـ ع. ج: "روح الوفاء للزيتونة تتدفق"، الأسبوع، 09 أفريل 1951.
ـ ع. م: "لقد جاء "صالح" وألقى عصاه"، الأسبوع، 21 نوفمبر 1955.
ـ عالم من القطر الجزائري: "إلى العلماء المسلمين"، الصباح، 05 جوان 1957.
ـ العباسي (خير الدين، ابن): "تصحيح لأنباء القطر الجزائري"، الصباح، 24 ديسمبر 1955.
ـ عبد الحميد: "النصر لنا يا فرنسا"، الصباح، 02 ديسمبر 1956.
ـ عبد الله (أبو): "تحية إلى شهيد"، الصباح، 15 ديسمبر 1956.
ـ العربي (إسماعيل): "المؤتمر الثقافي رمز وحدتنا الفكرية"، الأسبوع، 07 نوفمبر 1949.
ـ العساكر(م.): "تحية الحكومة الجزائرية"، الصباح، 08 نوفمبر 1958.
ـ العقون (عبد الرحمان): " العالم الإسلامي ومسؤوليته إزاء المواسم الإسلامية"، الأسبوع، 14 نوفمبر 1948.
ـ العقون (عبد الرحمان):"الإصلاحات المهنية"، الأسبوع، 12 فيفري 1951.
ـ العقون (عبد الرحمان):"وحدة الشمال الإفريقي يجب أن تحقق قلبا وقالبا"، الأسبوع، 01 أوت 1948.
ـ عمر (ابن): "حول مشكلة بني ميزاب"إلى الجزائري المطلع"، الأسبوع، 09 ديسمبر 1955.
ـ عمر (صالح أبو): "تحية الخضراء في عيد استقلالها"، الصباح، 20 مارس1957.
ـ عمر (صالح أبو): "تحية الفدائي الجزائري"، الصباح، 26 أوت 1956.
ـ الغاسري (محمد المنصوري): "الثقافة العربية الإسلامية في الجزائر، الأسبوع، 14 مارس 1949.
ـ الغوالمي (أحمد الميلي): "إلى العلم يا قومي"، الأسبوع، 08 أوت 1949.
ـ الغوالمي (أحمد): "خذوا بيد الطفولة و احرسوها"، الأسبوع، 13 جويلية 1953.
ـ الغوالمي (أحمد): "شمال إفريقيا صابر و رابط"، الأسبوع، 25 ديسمبر 1950.
ـ فتى الجزائر: "الانتخابات الجزائرية"، الزهرة، 07 فيفري 1951.
ـ فتى الجزائر: "لماذا ؟"، الزهرة، 01 أفريل 1951.
ـ فتى الجزائر: "وأطل الصباح من وراء القرون"، الصباح، 22 فيفري 1951.
ـ فضيل (محمد): "فظائع الاستعمار في حرب الجزائر"، الصباح، 08 سبتمبر 1956.
ـ فضيل (محمد): "يومان من تاريخ الجزائر المكافحة"، الصباح، 23 ديسمبر 1956.

ـ م. خ: "هل الجزائر في تقدم ؟"، الأسبوع، 31 أكتوبر 1949.
ـ م. ع: "جمعية العلماء، الأسبوع، 02 أفريل 1951.
ـ م.أ.م.: "آيت حسن أمزيان البطل الجزائري الشاب يلفظ أنفاسه، وهو يكافح في سبيل حرية الجزائر"، الصباح، 25 أفريل 1959.
ـ م.د: "المرحوم الشيخ عبد الحميد ابن باديس"، الأسبوع، 18- 25 أفريل 1955.
ـ م.د: "النهضة الإصلاحية في الجزائر"، الأسبوع، 16 ماي 1955.
ـ م.ط.ني: "جمعية الفتاة العربية الجزائرية"، الأسبوع، 27 جوان 1948.
ـ مجحودة (أحمد الجزائري): "الثائر المجهول"، الصباح، 17 نوفمبر 1956.
ـ محفوظي (خليفة): "من جنون السياسة"، الصباح، 25 أوت 1956.
ـ محمد (باكير ابن): "الجزائر و عيد الفطر"، الصباح، 20 أفريل 1958.
ـ المدني (أحمد توفيق): "مشكلة مشاركة وادي ميزاب في الانتخابات الجزائرية"، الأسبوع، 30 ماي 1948.
ـ مراسل خاص: "أسيران مثقفان من الجيش الفرنسي (يمن) عليهما جيش التحرير ويطلق سراحهما إكراما لثقافتهما"، الصباح، 20 أفريل 1957.
ـ مراسل خاص: "إعدام النشاط التجاري ببعض أنهج مدينة قسنطينة"، الصباح، 02 جوان 1957
ـ مراسل خاص: "حول الضجة الكبرى ضد فظائع الفرنسيين بالجزائر"، الصباح، 11 ماي 1957.
ـ مراسل خاص: "روبير لاكوست خليفة هتلر وتلميذه الوفي"، الصباح، 15 جوان 1957.
ـ مراسل خاص: "فظائع الفرنسيين بالجزائر مستمرة"، الصباح، 18 ماي 1957.
ـ مراسل خاص: "في وضح النهار والشمس مشرقة"، الصباح، 25 ماي، 01 جوان 1957.
ـ مرحوم (علي): "ترجمة الشيخ مبارك الميلي بمناسبة ذكراه الثانية، الأسبوع، 09 مارس - 06، 13، 20 27 أفريل 1947.
ـ مزيان (سليمان): "ليلة رهيبة"، الصباح، 31 أوت 1956.
ـ مسعودي (عيسى): "صرخة... من جمعية الطلبة الجزائريين"، الصباح، 25 أكتوبر 1956.
ـ المقراوي (أحمد الشريف): "الاستعمار في الجزائر يحتضر"، الصباح، 09 سبتمبر 1956.
ـ المقراوي (أحمد الشريف): "الجزائر تستوحي سياستها من الخارج"، الصباح، 04 ديسمبر 1956.
ـ المقراوي (أحمد الشريف): "قضية الجزائر وهيئة الأمم"، الصباح، 02 ديسمبر 1956.
ـ المقراوي (أحمد الشريف): "لما أنت ثائر يا سعيد ؟"، الصباح، 30 ديسمبر، 1956.
ـ المقراوي (أحمد الشريف): "لما ثارت الجزائر"، الصباح، 15 ديسمبر 1956.
ـ المقراوي (أحمد الشريف): "من فظائع الاستعمار الفرنسي، بني عيدل الشهيدة"، الصباح، 26 جويلية 1956.
ـ المقراوي (أحمد الشريف): المجاهدون الجزائريون ديمقراطيون، الصباح، 20 أكتوبر 1956.
ـ المقراوي (أحمد الشريف): جيش التحرير الجزائري والقبائل"، الصباح، 06 أكتوبر 1956.
ـ مهدي (حليمة): "البنت المسلمة تطالب بالعلم والمعرفة"، الأسبوع، 20 ماي 1951.
ـ المهدي (سعيد الجزائري): "لاكوست في شخص كوتي : خيانة وهستيرية"، الصباح، 10 أوت 1957.
ـ الميلي (الحواس): "مجتمعنا في تدهور- واجب إنقاذه"، الأسبوع، 31 أوت 1950.
ـ ميمون (عبد اللّه): "الجزائر و الميثاق الأطلنطي"، الزهرة، 14 جويلية 1949.
ـ ميمون (عبد اللّه): "مرحبا بالزعيم الحبيب"، الزهرة، 14 سبتمبر 1949.
ـ ناسي (الحبيب، بن): "الإمام عبد الحميد ابن باديس"، الأسبوع، 13- 20 أفريل 1953.

ـ ناسي (الحبيب، بن): "الثورة الجزائرية وكيف نشأت" الأسبوع، 23 جانفي 1956.
ـ ناسي (الحبيب، بن): "الحركة الأدبية بالجزائر"، الأسبوع، 18 – 25 أفريل – 09 ماي 1955.
ـ ناسي (الحبيب، بن): "انبعاث الأدب الجزائري"، الأسبوع، 02 فيفري 1953.
ـ ناسي (الحبيب، بن): "دماء ...و دموع"، الأسبوع، 28 نوفمبر 1953.
ـ ناسي (الحبيب، بن): "رسالة الأديب الجزائري"، الأسبوع، 27 جويلية 1953.
ـ الناصر (محمد الحاج): "الجهاد العربي في طور جديد"، الأسبوع، 28 فيفري 1949.
ـ نايلي (عبد القادر): "ابن باديس الخالد و كفاحه"، الصباح، 26 أفريل 1958.
ـ نجار (السبتي): "حظ قرية القرارم من التهدئة اللاكوستية"، الصباح، 22 جوان – 10 أوت 1957.
ـ النجار (عمار): "الجزائريون المقيمون بتونس في إعانة الطلبة الجزائريين بتونس"، الزهرة، 19 فيفري، 1948.
ـ نرجس (الآنسة): "المرأة في الإسلام"، الأسبوع، 27 مارس 1950.
ـ نصر: "إن للبيت رب يحميه"، الأسبوع، 23 جويلية 1951.
ـ نصر: "كيف استقبلت الأمة الجزائرية وفد الصحافيين المصريين"، الأسبوع، 20 نوفمبر 1950.
ـ نكاع (رابح بن بوزيد السطيفي): "تضامن الطلبة الجزائريين مع إخوانهم المجاهدين الزيتونيين"، الصباح، 27 فيفري 1952.
ـ نكاع (رابح): "تضامن الطلبة الجزائريين مع إخوانهم المجاهدين الزيتونيين"، الصباح، 27 فيفري 1952.
ـ هالي (الحفناوي): "هذه هي جمعية العلماء"، الأسبوع، 20 مارس 1950.
ـ هالي (عبد القادر): "ثورة الأوانس"، الأسبوع، 02 مارس 1949.
ـ هدوقة (عبد الحميد، بن): "رسالة الجمعيات"، الصباح، 21- 28 مارس، 18 أفريل 23 ماي 1954.
ـ الورتلاني (محمد الحسن): "ذكرى أمير البيان شكيب أرسلان بنادي الشرق"، الزهرة، 21 جانفي 1947.
ـ وطار (الطاهر): "إنا راحلون"، الصباح، 06 أكتوبر 1956.
ـ وطار (الطاهر): "أيها الجزائري"، الصباح، 07جوان 1956.
ـ وطار (الطاهر): "زكاة تطهرهم..."، الصباح، 04 أوت 1956.
ـ وطار (الطاهر): "لا يجدي الكلام وإنما تتطوع في جيش الجزائر"، الصباح، 02 سبتمبر 1956.
ـ وطار (الطاهر): "هات يدك يا أخي التونسي"، الصباح، 12 أوت 1956.
ـ وطني حر: "المياه بوادي ميزاب"، الأسبوع، 09 أفريل 1951.
ـ وطني عربي جزائري: "مرمى حزب الشعب الجزائري"، الأسبوع، 27 مارس 1948.
ـ الونيسي (العربي): "الجزائر في العهد الجديد"، الأسبوع، 19 أفريل 1954.
ـ الونيسي (العربي): "الحياة الدينية بالجزائر"، الأسبوع، 17ديسمبر 1948.
ـ الونيسي (العربي): "القلم وآثاره في الحياة"، الأسبوع، 02 نوفمبر 1953.
ـ الونيسي (العربي): "أمجرمون أم وطنيون ؟"، الأسبوع، 04 جويلية 1955.
ـ الونيسي (العربي): "عار عليك يا تونس"، الأسبوع، 26 ديسمبر 1955.
ـ يحيى: "تحقيق خطير حول استعمال الغاز المخنق"، الصباح، 08 ديسمبر 1956.
ـ اليعلاوي (محمد الأكحل): "جمعية العلماء هيئة عاملة"، الأسبوع، 27 مارس 1949.
ـ اليقظان (الشيخ، أبي): "الشباب والحياة الجديدة"، الأسبوع، 08 جانفي 1951.

أثبتنا في هذه القائمة حوالي 287 مقالا بين سياسي و اجتماعي وأدبي وثوري ، وكان لنا عليها بعض الملاحظات منها:

أن أغلبية المقالات الجزائرية نشرتها أكبر الصحف التونسية وهي الزهرة، الأسبوع والصباح، و ثلاثتها ناطقة باللغة العربية كنتيجة حتمية للغة تعلّم هؤلاء الجزائريين إذ أن أكثريتهم الساحقة من طلبة جامع الزيتونة، موزعين على الاتجاهين السائدين في الجزائر: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وحركة الانتصار للحريات الديمقراطية، مما يفسر نوعية المقالات والأفكار السياسية الواردة في هذه الكتابات (دعوات الإصلاح والاستقلال).

تتميز كل المقالات بالحيوية وارتباطها بحياة ومستقبل وآمال الجزائريين بالدرجة الأولى، ويفسر ذلك بأن غالبية الكتّاب من عنصر الشباب المرتبط بوعي ما بعد الحرب العالمية الثانية.

مر النشر الجزائري في الصحافة التونسية بمرحلتين:

- مرحلة أولى بين 1947 و1955 غلب عليها الطابع الاجتماعي والإصلاحي وقد برزت فيها مجموعة من الكاتبات تحدثّن حصرا على مشاكل المرأة الجزائرية في ظاهرة لم تتكرر في المرحلة اللاحقة.
- مرحلة ثانية بين 1956 و1962 طغى عليها الفعل التحرري وأصبح الكلام منحصرا في الثورة والتنظير لها وكل الجهود كانت مسخرة للترويج للثورة الجزائرية.

كانت سنة 1958 قمة الإنتاج الصحفي الجزائري في الجرائد التونسية وخفت بعدها بصفة غريبة ويمكن أن نفسر ذلك بمجموعة من العوامل منها:

- استيعاب جبهة وجيش التحرير الوطنيين للكثير من الإطارات الجزائرية في تونس إلى صفوفهما وتكليفها بمهمات أبعدتها عن العمل الصحفي.
- ظهور جريدة المجاهد- باللغتين العربية والفرنسية- كناطق باسم الثورة الجزائرية، ضمت إليها المجموعة التي كانت ناشطة في الصحافة التونسية.
- إرسال جبهة التحرير الوطني البعض من هؤلاء في بعثات تعليمية أو عسكرية أو دبلوماسية إلى الدول العربية بالخصوص، ومن الطبيعي أن تنقطع صلتهم حينئذ بعالم الصحافة التونسية.

أملنا أن نكون قد خففنا على الباحثين - من خلال هذه القائمة - عناء البحث في الكم الهائل من الأرشيف الصحفي التونسي، لكتابة موضوعية ومتأنية للتاريخ الجزائري عامة ووجود الجالية الجزائرية بتونس خاصة.

علاقات الجزاير مع هولندا خلال الفترة العثمانية

أ. عبد القادر فكاير
أستاذ مكلف بالدروس، قسم التاريخ،
معهد العلوم الاجتماعية و الانسانية،
المركز الجامعي معسكر

مقدمة :

من أهم الدول الأوربية التي ارتبطت بعلاقات مع الجزائر خلال الفترة العثمانية هولندا، هذه الدولة التي ظهرت إلى الوجود في أوائل القرن السابع عشر إثر الصراع السياسي والديني الذي شهدته الأراضي المنخفضة في ظل الحكم الأسباني. وأهم ما ميز هذه العلاقات هو وجود قناصل هولنديين في مدينة الجزائر ابتداء من سنة 1616 إلى غاية 1830. غير أن هذا التواجد الديبلوماسي الهولندي في أرض الجزائر لا يعني أن العلاقات بين البلدين كانت في حالة سلم دائم، بل كان الهولنديون يشاركون في بعض الأحيان مع دول أوربية أخرى في أعمال عدوانية ضد السواحل الجزائرية، لعل من أشهرها الحملة الانكليزية الهولندية على مدينة الجزائر سنة 1816. وفي كثير من الأحيان كان الهولنديون يشنون حملات عسكرية بشكل منفرد على مدينة الجزائر بحجة تحرير الأسرى الهولنديين. وعندما تتأزم العلاقات كانوا يرسلون مبعوثين عنهم إلى الجزائر من أجل التوصل إلى عقد اتفاقيات هدنة وتحسين العلاقات مثل كورنليس بيجناكير، وتوماس هيس. هذا ما سنحاول تسليط الضوء عليه في هذه الورقة.

1ـ ظهور دولة هولندا وتوسعها الخارجي :

كانت هولندا جزءا من البلاد المنخفضة الإسبانية، التي كانت تضم البلاد التي تؤلف اليوم، البلاد المنخفضة، بلجيكا، اللوكسمبورغ، وشمال فرنسا. كانت تتألف من كثير من الإمارات والمدن مجتمعة في سبعة عشر إقليما.

لقد حاول الإمبراطور ماكسمليان(1) وابنه فيليب الجميل (2) أن يوحدا هذه البلاد تحت سلطتهما المطلقة. لكنهما اصطدما بالنعرة الإقليمية التي كانت لدى الأمراء والمدن، التي كانت تنزع إلى الحرية والاستقلال. لقد حاول شارل الخامس توطيد نظام الحكم المطلق، فأقام على كل إقليم ممثلين إلى مجلس الطبقات. وأنشأ في عام 1547 جيشا دائما وطلب منه حلف يمين الولاء، وتدخل موظفوه في الحياة الاجتماعية كلها. هذه النظم وغيرها جعلت من السبعة عشر إقليما وحدة تامة وأيقظت فيها العاطفة الوطنية(3).

وأراد فيليب الثاني من شارل الخامس أن يجعل من البلاد المنخفضة ملكية مطلقة، لأن وضعها الجغرافي ومواردها تساعده في السيطرة على أوربا، ولكنه أخفق في تحقيق رغبته.

لقد كانت الملاحة منذ عهد طويل عاملا رئيسيا في نمو الاقتصاد في البلاد المنخفضة، فقد استطاعت خلال بضع عشرات من السنين أن تصبح أعظم الدول اقتصاديا واستعماريا في

العالم. لقد أصبحت الجمهورية وارثة لإسبانيا والبرتغال في البحر. ووسع الهولنديون نشاطهم في أراضي شمال أوربا وأمريكا والهند. وانتشرت سفنهم في بحار البلطيق والمتوسط والأطلسي والهادي.

وأصبحت أمستردام مركز الحياة الاقتصادية الهولندية منذ سنة 1585 عندما انتقل إليها التجار من مدينة (Anvers) (4)بل أصبحت هذه المدينة من أكبر المراكز التجارية في القارة الأوربية.

و في سنة 1595 قاد كورنوليس هوتمان أسطولا صغيرا يتألف من أربع سفن واتجه نحو الشواطئ الغربية لإفريقيا حتى وصل إلى رأس الرجاء الصالح. ومنه ذهب إلى جاوة حيث أقام في هذه الجزيرة مركزا تجاريا.

وفي عام 1598 انطلقت ثمانون سفينة هولندية نحو عدة جهات، فحط بعضها في غينيا Guine على شواطئ إفريقيا الغربية واتجهت أخرى نحو الهند عبر شواطئ إفريقيا. وعاد البحارة الهولنديون إلى بلادهم بمختلف البضائع التي كانت تتوفر عليها المناطق التي تصدرها مثل العاج واللؤلؤ والشاي والقهوة والتوابل. وقد توجهت هذه الرحلات إلى تأسيس شركة الهند الشرقية الهولندية(5) سنة 1602 من أجل تنظيم عملية من تلك الخيرات.

ولما كانت منطقة البحر المتوسط جذابة تتقاطر عليها مختلف القوى سواء المطلة على مياهه، أو الواقعة خارج نطاقه، أرسل الهولنديون أساطيلهم إلى حوضه ليشاركوا مع الأوربيين يسعون من جانبهم لفرض وجودهم فيه. وكانت أنظارهم متجهة نحو سواحله الجنوبية الذي كانت تحكمه قوى إسلامية موالية للدولة العثمانية، من بينها إيالة الجزائر.

2ـ مهمة كورنليس بيجناكير الأولى إلى الجزاير (1622):

لقد أثارت المراكز التجارية التي كان يحتلها الفرنسيون في الساحل الشرقي للجزائر اهتمام الدول الأوربية الأخرى، وخاصة الهولنديين والانكليز. وقد نظم الهولنديون أعمال عدوانية ضد السواحل الجزائرية مشتركة مع دول أوربية أخرى، نذكر منها العدوان الذي شنته سفنها مع السفن الإسبانية على مدينة جيجل سنة 1610، والذي أدى إلى تخريبها. وفي سنة 1616، شنت هولندا هجوما آخر على سواحل نفس المدينة مع الأسطولين الإسباني والانكليزي. ومنذ بداية العقد الثاني من القرن السابع اهتمت هولندا بإرسال مبعوثين لها إلى الجزائر من أجل التوصل لاتفاقيات هدنة.

ومن أجل ذلك قرر القادة الهولنديون إرسال مبعوثا إلى الجزائر، وهو (Cornelis Pynacker)، الذي كان عارفا باللغات الشرقية. انطلق من بلاده في 7 جويلية 1622 عبر بلجيكا نحو فرنسا، حيث أبحر من مرسيليا على سفينتين حربيتين. وفي 3 سبتمبر وصل إلى مدينة الجزائر حيث أقام مع مرافقيه حتى منزل القنصل(7). وظل في مدينة الجزائر إلى غاية 18 أكتوبر

ثم غادرها إلى تونس في مهمة ديبلوماسية هناك.

كان هذا المبعوث محملا بمهمة التوصل مع الجزائريين إلى العيش في سلام والمطالبة بتحرير كل الأسرى الهولنديين دون مقابل، و قبول سلام و تحالف ضد الإسبان ، و من أجل تسهيل هذه المفاوضات وجهت تحت تصرف بيجناكير 4 آلاف فلورين (8).

استقبل المبعوث الهولندي من قبل الباشا حسين حميد آغا قائد جنود الإنكشارية، وكذلك من طرف الديوان. في غمرة مباحثاته مع الأطراف الجزائرية قدمت عائلات جزائرية شكوى، مطالبة بتحرير اثني عشر جزائريا كانوا قد وقعوا في أسر طاقم سفينة حربية هولندية تم نقلهم إلى جزيرة مالطا. و بحضور هذه العائلات، أعلم الباشا حسين المبعوث الهولندي، بأن عقد السلام سيكون مستحيلا دون عودة هؤلاء الأسرى (9).

و في 1 أكتوبر 1622 وعده بيجناكير أمر الديوان بعودة الأسرى، وتحصل من جهته على وعد بإعداد نص لمعاهدة سلام. ووافق المبعوث على دفع 1500 فلوران، و في 18 من الشهر غادر المبعوث الهولندي الجزائر إلى تونس. وقد توجهت بعثة بيجناكير بإبرام اتفاقية في شهر أكتوبر بين البلدين احتوت على 14 بندا (10).

3ـ البعثة الثانية لبيجناكير إلى الجزاير 1625 :

إن الهدف الرئيسي لبعثة بيجناكير إلى الجزائر هو التوضيح للجزائريين بأن السلام دون العمل بمبدأ (سفينة حمولة حرة) وأن تفتيش البضائع على السفن يعد عملا منافيا للشرف ولسمعة الجمهورية. وعليه فإنه من الضروري التوصل إلى إبرام اتفاق آخر التي تمنع مصادرة بضائع الأعداء(11).

توجه بيجناكير هذه المرة رأسا إلى مدينة الجزائر على متن سفينة حربية، التي وصلت في 19 ديسمبر 1625 وكانت السلطة الهولندية قد لجأت إلى تغيير سفيرها السابق (Wynant de Keyser)، بشخص آخر اسمه بيتر مارتينز(12) (Pieter Maertensz)، الذي كان قد رافق المبعوث بيجناكير. مكث هذا الأخير في مدينة الجزائر إلى غاية 28 مارس 1626، حيث توصل البلدان إلى إبرام إتفاق جديد.

4ـ حملة يوحنا فندلسين 1630 :

لقد عرفت العلاقات الجزائرية الهولندية جوا متوترا خلال عقود الثلاثينيات والأربعينيات والخمسينيات من القرن السابع عشر. و ما يفسر هذا الجو، غياب القناصل الهولنديين خلال العقود الثلاثة المذكورة.

وفي وسط هذا الجو المشحون بين البلدين أرسلت هولندا سفينتين حربيتين، لم يكن على متنها القنصل الجديد، و إنما على متنها السيدين يوحنا فيندليسن وأنطونيو دي كيسير، شارك الأول في هذه الحملة من أجل تحرير ابنه المأسور في شمال إفريقيا (13).

أما انطونيو ابن الأول، فجاء من أجل تحرير حماته و ابنها. لقد سمحت لهما لاهاي

بإعلان الحرب على الجزائريين اللذين كانوا يودون تحرير كل الأسرى لكن مقابل ضريبة، لأنهم كانوا حريصين على ضمان مراقبة صارمة لاتفاقية السلام.

وصل فيندليسن إلى مدينة الجزائر في جويلية 1630، وبعد شهر من وصوله إلى الجزائر في 21 أوت، أسفرت على أن الحرب أصبحت حقيقة. لقد تبادل الطرفان اللوم والعتاب ورفض السلام. ووضح الجزائريون إلى فيندلسين بعدم جدوى إبرام معاهدة دون حضور القنصل. ولما لجأ فيدلسين إلى الحديث عن السفن الهولندية المحتلة من طرف الجزائريين رد عليه الجزائريون بأنه الهولنديين قد استولوا أخيرا على سفينة جزائرية عليها حمولة قدرت أكثر من 70 ألف فلورة (14).

ومن دون شك جاءت ردة فعل الجزائريين، عندما استولى مراد راس على سفينة هولندية تدعى السننوة (L'hirondelle) التابعة لشركة الهند الغربية وكان على متنها 36 شخصا.

ولعل السبب المباشر للحرب بين البلدين هو هروب عشرة أسرى مسيحيين إلى السفينتين الحربيتين الهولنديتين اللتان حملتا المبعوث الهولندي، وقد رفض بحارتها إرجاع الأسرى الهاربين. وذكرت الرواية الهولندية أن الجزائريين خيروا المبعوث فندلسين بين الحرب وبين إرجاع الهاربين، فاختار هذا الأخير الحرب. ووعد بأنه سيعود ومعه خمسين سفينة، وخلال عودته إلى بلاده التي بلغها في ديسمبر 1630 حاول الاستيلاء على الجزائريين في البحر من أجل إبدالهم بأسرى هولنديين من الجزائر. لكن النتيجة كانت مخيبة إذ لم يتمكن من أسر سوى أربعة جزائريين فقط، بينما تمكن الجزائريون من جهتهم خلال الشهور الأخيرة من سنة 1630 من احتلال 23 سفينة هولندية وأسر 500 هولندي (15).

5- حملة أدرياتز دي رويتر الأولى Michel Adriaensz De Ruyter

رغبت هولندا في إرسال حملة ضد الجزائر بقيادة دي رويتر، الذي أعطى تعليمات، للقيام باحتلال وحرق أو غرق الأسطول الجزائري. وتقل ما يمكن أن تقله إلى هولندا أو بيعها في أحد المواني الإسبانية، وهناك يتمكن من التخلص من الجزائريين الذين يقعوا تحت يديه ويتم تخصيص نصف ثمن الشخص الواحد الذي يبلغ في المتوسط 200 فلورين في صندوق العلاوات بينما القسم الثاني يوجه لفدية الأسرى الهولنديين (16).

عندما بلغ رويتر مشارف مدينة الجزائر في نهاية أوت 1655 أعطى الأمر بتنصيب العلم الإنجليزي على ثمانية سفن، وحراقتين وذلك بهدف مغالطة الجزائريين (17)، ثم أرسل ثلاث سفن للاقتراب من مدينة الجزائر وتستطلع الوضع، وعلى متنها أحد الجواسيس الذي كان قد أمضى أربع عشرة سنة أسيرا في مدينة الجزائر. وقد أبلغت البعثة الاستطلاعية دي رويتر بأنها شاهدت أشخاصا في الميناء وإحدى عشر سفينة راسية فيه، خمسة منها محمية داخل الرصيف.

بناء على هذه المعلومات قرر رويتر إرسال حراقاته إلى الميناء خلال هذه الليلة، لكن

الزوابع البحرية والأمطار منعته من التقدم إلى هدفه. وفي 30 أوت نصب الهولنديون على أسطولهم أعلام بلادهم، وتقدمت نحو مدينة الجزائر بفضل معلومات قدمها له القنصل الإنجليزي جورج براون.

رست السفن في مكان بعيد عن القذائف الجزائرية، وأراد روويترا أن يجرب حظه في منح 250 فلوران لكل متطوع مستعد للمخاطرة بالذهاب إلى الميناء بالحراقات خاصة وأن البحر كان هادئا في هذه الليلة. وفي اليوم الموالي تأكد أن السفن الإحدى عشرة الجزائرية قد خرجت من الميناء، فأدرك بأن الهجوم في هذه الحالة يكون مستحيلا، ودون أن يطلق أي طلقة بارود انسحب راجعا من حيث جاء(18).

وفي طريق عودته أجبره أسطول جزائري متكون من إحدى عشرة سفينة على الوقوع في معركة عند مضيق جبل طارق، أسفرت عن وقوع خسائر بشرية في صفوف الجزائريين بلغ عددهم 120، كما فقدوا أربع سفن، وعدد آخر وقع في الأسر(19). وواصل الجزائريون من جهتهم حربهم ضد الهولنديين الذين تمكنوا خلال الفترة مابين 1661.1656 من غنم 35 سفينة هولندية.

6ـ حملة رويتر الثانية على الجزاير 1662 :

قررت السلطات الهولندية إرسال دي رويتر للمرة الثانية إلى الجزائر في مهمة سلام، وسمحت له بتحرير الأسرى الهولنديين دون فدية وطلبت منه بأن لا يبيع الأسرى الجزائريين خلال رحلته، وإنما عليه الاحتفاظ بهم في سفينته من أجل مقايضتهم بالأسرى الهولنديين وألا يعدم الذين أسلموا، وإنما يقوم بإرسالهم إلى السجون الإسبانية (20).

إنطلق دي رويتر نحو البحر المتوسط، حيث بلغ مدينة قادش الساحلية في نهاية أوت 1661، على رأس أسطول يتألف من ثماني عشرة سفينة. و في شهر فيفري 1662 بلغ المياه الإيطالية، وتمكن من أسر 96 أسيرا تونسيا، أعلنت الحكومة التونسية عن استعدادها لمقايضة مواطنيها مقابل 76 أسير هولندي كانوا في تونس. كما رغبت في توقيع اتفاق يضمن تطبيق مبدأ سفينة حرة حمولة حرة.

و في 5 أفريل 1662 وصل دي رويتر إلى الجزائر حيث مكث فيها 8 أيام، وغادرها في 13 أفريل. لقد بقي دي رويتر في السفينة دون أن ينزل إلى البر وتولى التفاوض باسم دي رويتر Gilbert de Uyanen، لقد قابل هذا الشخص سفيان آغا. لقد أدت هذه المفاوضات إلى تحرير 55 هولنديا وأكثر من هذا أسفرت على هدنة لمدة 7 أشهر نصت على عدم تعرض البحارة الجزائريين إلى السفن الحربية الهولندية. كما نصت على حق الجزائريين في تحصيل الإتاوات عن السلع الإسبانية و الإيطالية الموجودة على ظهر السفن التجارية الهولندية. و من أجل مراقبة تطبيق الاتفاق نصب دي رويتر أحد قادة أحد جنود أحد السفن المدعو Andries Vander Burgh للقيام بدور

قنصل. لقد ضمنت هذه الاتفاقية للطرف الجزائري الحصول على مبالغ مالية الناتجة على دفع الفدية مقابل تحرير الأسرى الهولنديون، وكذلك مداخيل بحرية(21).

7ـ حملة دي رويتر الثالثة 1664 :

لقد ذكر أحد الهولنديين يدعى Gilbert Vyanen الذي زار مدينة الجزائر سنة 1663، أنها كانت تحت وطأة تفشي مرض الطاعون، وأن عددا من الأسرى المسيحيين قد ذهب ضحية هذا الوباء.

أرسلت هولندا مرة أخرى دي وريتر نحو الجزائر لافتداء الأسرى. فقد غادر بلاده في 11 أفريل 1664 ومعه أربعة مدافع و ثمانية آلف فلوران من أجل افتداء الأسرى الهولنديين. تبلغ متوسط الفدية 500 فلوران لكل شخص، وهو مبلغ كاف لتحرير كل الأسرى الهولنديين الذين نجوا من وباء الطاعون (22).

وصل دي رويتر فلوران على رأس أسطول متألف من 12 سفينة إلى مدينة الجزائر في 19 جوان 1664. وقابل علي آغا (23) يوم 30 جوان و أبدى لديه رغبته في افتداء كل الأسرى الهولنديين، وأنه على استعداد لدفع 500 فلوران عن كل شخص. غير أنه دفع في اليوم الأول في المتوسط 575 فلوران عن الشخص الواحد. وفي اليوم الثاني 595 فلوران، وفي اليوم الثالث 720. أما أعلى فدية دفعها بلغت 850، وذلك من أجل تحرير Charpantier نجار دفع فيها 690 فلوران سيده. استطاع دي رويتر أن يفتدي 55 أسير، مقابل 50 ألف فلوران (24).

أضاف الكاتب الهولندي فان كريكن Gerarde Van KrieKen بأن دي رويتر كان مهتما بافتداء بأسرى هولنديين آخرين، مقابل المبلغ المتبقي له البالغ 30 ألف فلوران. لكن آغا طلب منه دفع مبالغ مالية مرتفعة مقابل أسرى مسيحيين أجانب، وفي 5 جويلية غادر المفاوض الهولندي الجزائر.

8ــ الحرب الإنجليزية الهولندية على الجزائر1670:

ترددت العلاقات الجزائرية مع إنجلترا مما أدى في سنة 1668، ونظرا لتوتر العلاقات الجزائرية الهولندية كذلك، قرر البلدان الأوربيان التعاون من أجل شن الحرب على الجزائريين. جاء ذلك بعد أن هاجم البحارة الجزائريون سفينة حربية هولندية التي كانت ترسها ستة سفن أخرى، واستيلائهم على إحدى هذه السفن. نتيجة لهذه العملية الحربية اتصلت القيادة الهولندية بالقيادة الإنجليزية، وتم الاتفاق بين الطرفين على إرسال أسطول مشترك يتشكل من خمس سفن إنجليزية تحت قيادة الضابط ريشارد ألين Richard Allen وأربع سفن هولندية تحت قيادة ويليام فان جنت (25) (Willem Van Gent).

بناء على تعليمات دي رويتر De Ruyter تم تجميع الأسطول و إجراء الاستعدادات في مضيق جبل طارق. وفي أوت 1670 اعترض هذا الأسطول المشترك أسطولا جزائريا الذي كان

قادما من المحيط الأطلسي، وكان الأسطول الجزائري يتألف من سبع سفن كبرى، تحمل كل منها على الأقل 30 مدفعا، وعلى ظهر الأسطول1800 جزائري و أكثر من 200 أسير، و لما علمت القيادة الجزائرية بالكمين الأوربي، جنحت ست سفن إلى السواحل المغربية ولم يتمكن فان جنت وألين من القبض إلا على عدد من الجزائريين الجرحى، وتحرير عدد من الأسرى المسيحيين.اعتبر القادة الهولنديون هذا العمل انتصارا كبيرا. ونظمت حوله أشعارا. وبعد سنة 1671 حطم الإنجليز عشر سفن في ميناء بجاية.

وهكذا لم يستطع الهولنديون أن يحصلوا على مراكز لهم، ومنذ رحيل دي رويتر من الجزائر، لم تصل أية سفينة حربية إلى ميناء الجزائر باستثناء حملة 1670. لقد كانت الأساطيل الهولندية تفضل موكب السفن التجارية عن السفن اللتي كانت تطارد البحارة الجزائريين. فقد اقتنع القادة الهولنديون بأن الدخول في حرب ضد الجزائريين سيعرض البحارة إلى أخطار حقيقية(26).

9- رحلة توماس هيس الأولى إلى الجزائر: (1675 – 1676)

غادر توماس هيس (27) مدينة هلدر (28) (Helder) الساحلية في أوت مع أربعة أشخاص آخرين، توقف بعض الوقت بمدينة (Port smouth) الإنجليزية الساحلية، ثم غادرها يوم 14 سبتمبر ووصل إلى مدينة قادش الأسبانية في 26 من نفس الشهر، وفي 12 أكتوبر أبحر في اتجاه السواحل الإفريقية، وفي 14 أكتوبر وصل و من معه إلى رأس (Spartel).(29)

جاءت هذه الزيارة، بعد انقضاء عشر سنوات من الحرب. إثرها ودت الجزائر في إجراء اتصالات مع هولندا، حيث بعث الحاج محمد في شهر ماي من سنة 1674 رسالة إلى حكام هولندا أعلن فيها عن رغبته في إقامة علاقات طيبة بين البلدين. كان التجاوب الهولندي منسجما مع رغبة الحاج محمد، إذ في شهر أفريل من سنة 1675 قرر حكام هولندا إرسال توماس هيس إلى الجزائر كمندوب عن هولندا (30).

توجه توماس هيس على رأس أربع سفن حربية نحو الجزائر، فوصلها في 13 أكتوبر 1675. استقبله الحاج محمد و كان صهره بابا حسن المكلف بالشؤون الخارجية، في تلك الأثناء كان موجودا بتلمسان في مهمة. ولم يعد إلى العاصمة إلا في 9 ديسمبر. حيث أبدى عطفه، و قبل بكل سرور هدية من ذهب (31).

و بعد إقامته في الجزائر لمدة 18 أشهر توصل الطرفان إلى إبرام معاهدة في 9 ماي1677، تتعلق هذه المعاهدة بتحرير الأسرى. وقد خصصت لاهاي سفينة حربية لنقل الفدية إلى الجزائر، من أجل ضمان عودة الأسرى إلى بلادهم. وفي ماي 1678 تلقى هيس فدية لتحرير 18 شخص فقط.

علما بأنه من ماي 1677 عندما أبرم الاتفاق على تحرير الأسرى كان في الجزائر 590 أسيرا تم شحنهم على ظهر 70 سفينة هولندية من بينهم 420 من أصل هولندي، أما الآخرون فمن

أصول ألمانية و اسكندنافية. وقدمت هولندا مقابل هذا الاتفاق إلى الجزائر ثمانية مدافع. و في نفس السنة غادر توماس هيس الجزائر وذلك في 8 ماي 1680. وذلك بعد أن ترك في الجزائر قنصل بلاده (32) (Gacobus Tollius)، الذي جاء إلى الجزائر و معه المدافع الثمانية لكن هذا الأخير لم يبق في الجزائر في مهمة أكثر من سنة إذ خلفه ألكسندر فان بيرك Alexander Van Ber في الجزائر في جوان 1681.

10 ـ عودة هيس إلى الجزائر:

كانت الجزائر في حالة حرب مع فرنسا منذ اندلاعها في أكتوبر 1681، حيث تعرضت مدينة الجزائر لقصف تولى زعامته القائد دوكيسن (33) (Duquesne). في هذه الظروف توجه توماس هيس مرة ثانية إلى مدينة الجزائر في بداية خريف سنة 1682. حيث وصلها في 17 أكتوبر ومعه مبلغ مالي قيمته 170 ألف فلوران من بينها 115 ألف مخصصة للأسرى في مدينة أمستردام. قام بجمع جزء منها JOHNNES HEES في العاصمة الهولندية، وكذلك المبلغ الذي لم ينفعه دي رويتر خلال سنة 1664. وفي هذه الأثناء فضلت مقاطعة زيلندا الهولندية (34) (ZELANDE) تولي أمر تحرير أسراها بنفسها. فنظمت عمليات الجمع، وقد استطاعت هذه المقاطعة قبل وصول توماس هيس إلى الجزائر من إفتداء 42 أسيرا من مجموع 82 أسيرا الذين تم نقلهم إلى هولندا على ظهر سفينتين حربيتين حيث دفع في المتوسط 750 فلوران عن الشخص الواحد (35).

ولما غادر هيس الجزائر، ترك 80 من مواطنيه من الجزائر من بينهم 40 أسيرا من مقاطعة زيلاندا، ومن أجل تحرير الأسرى المتبقيين أودع هيس 12500 فلوران تسمح لهم للحصول على حريتهم فيما بعد. ولما كان المبلغ المالي المجموع، مخصصا لتحرير الأسرى الهولنديين، فإن هيس لم يقم بافتداء الأسرى الألمان والأسكندينافيين.

لقد تحسنت العلاقات بين الجزائر وهولندا بعد زيارة هيس هذه إلى الجزائر. حيث أبدى بابا حسن في عدة مناسبات تأييده لحسن العلاقات مع هذا البلد، وتجنب المشاكل مع الهولنديين ما دامت بلاده في حرب مع فرنسا، كما أنه لم يتلق الهدايا التي وعدته لندن إثر تجديد السلام مع إنكلترا (36).

لقد ظهر الأسطول الفرنسي مرة أخرى أمام مدينة الجزائر في جوان 1683، مما أجبر بابا حسن على إبرام السلام مع فرنسا، وتحرير546 أسير فرنسي دون مقابل(37). لكن خليفته (باباحسن) المدعو (MEZZOMORTE) عاود الحرب مع فرنسا من أجل الانتقام من القصف السابق حيث ذكر أنه دمر المدفع الذي اشتراه الأب الفرنسي Gean Le Vacher.

11ـ زيارة هيس الثالثة إلى الجزايرسنة 1685:

قد رجع هيس مرة أخرى إلى الجزائر العاصمة في من شهر فيفري في عام1685 في زيارة حميمية، وجلب معه 240 برميل من البارود وهدايا أخرى ذات قيمة إجمالية تقدر بخمسة آلاف

فلوران، ولم يكن الحاكم الحسين على استعداد لاستقباله لأنه كان مريضا.

ومن جهة أخرى أعلم القنصل الهولندي كريستوفل ماتياس Christofell Mathias(38) هيس عن الأوضاع السائدة في الجزائر وبأن حسين الذي كان قد أبرم السلام مع فرنسا في أفريل 1684، كان قد صرح في عدة مناسبات عن رغبته العيش في سلام مع هولندا، وأضاف بأن السفن التجارية الهولندية تتجنب المجيء إلى الجزائر وأنها لا تظهر إلا نادرا في مينائها. مادامت السفن التجارية الهولندية لا تبحر بصفة عادية في ميناء الجزائر فإنه من الضروري ـ حسب ماتياس ـ على السفن الحربية الهولندية أن تظهر من حين لآخر(39).

ما كانت توجسات هذا القنصل تصل إلى مبعوث بلاده، فإن حسين أبدى ترحابه خلال استقباله للمبعوث الهولندي ومدح الصداقة مع هولندا ووعد بأنه سيعاقب البحارة المذنبين، ودعا بصراحة السفن الهولندية على التوقف في ميناء الجزائر. وفي المقابل كان تجاوب هيس أن قام بتفريغ براميل البارود كما قام بافتداء 10 أسرى هولنديين الذين لم يتم تحريرهم في سنة 1682.

وفي زيارة الوداع التي جرت في 24 مارس، أوضح حسين المشاكل المتعلقة بقلة تردد البحرية الهولندية حيث أكد مثل سلفه شعبان آغا، على ضرورة استعمال نموذج موحد للرايات، عوض النماذج المختلفة التي تقدمها المقاطعات والمدن الهولندية كما تساءل عن الأسباب التي جعلت خصوم الهولنديين غير قادرين على الاقتداء بمثل الحكومات الإنكليزية والفرنسية(40).

وقبل أن يتوجه إلى بلاده توجه هيس إلى كل تونس وطرابلس، من أجل تسليم الهدايا، وعقد اتفاقيات السلام مع البلدين.

12ـ الحملة الانكليزية الهولندية على الجزاير 1816

إن مؤتمر فيينا كلف باسم الدول الأوربية اللورد اكسموث لضرب الجزائر باسم وضع حد لاستعباد المسيحيين. وكان اللورد اكسموث وفون كابلين الهولندي قائدي الحملة على اطلاع بطبيعة التحصينات، ونظام الدفاع بمدينة الجزائر، التي زودهما بها الجاسوسين النقيب ويرد (Warde) والضابط زيقل (41) (Ziewgel).

وكان الجزائريون على علم بحركة الأسطول المسيحي، الذي كان يتجول في المتوسط وبنية الدول الأوربية السيئة تجاه بلادهم. ولهذا قاموا بتعزيز المراكز الدفاعية وتعزيز التحصينات (42)، ووضع كميات السلاح على أهبة الاستعداد.

وصل الأسطول الانكليزي الهولندي المشترك إلى الجزائر يوم 27 أوت (43). وعلى الفور طلب اللورد اكسموث من الداي عمر باشا عقد الصلح، وأن يكون الرد في خلال ساعة واحدة فقط. وكان رد الداي وكبار المسؤولين بالرفض لأوامر الأميرال. عندئذ بادرت القوات المسيحية في ضرب المدينة بالقذائف. وقد وصف الداي عمر باشا المعركة حيث قال : " لقد كانت معركة حامية الوطيس دامت إحدى عشرة ساعة وثلاث وعشرين دقيقة...لم نرى دقيقة راحة واحدة، إذ

أخذت تتهاطل علينا في كل لحظة سيلا وافرا من القنابل الصغيرة والكبيرة الحجم"(44). وقد قاوم الجزائريون العدوان بكل قوة، حتى جعلت قائد الحملة الانكليزي اكسموث يقول : "لم أرى في حياتي أعداء يحاربون بإيمان وثبات وجأش كهؤلاء "(45).

لقد كانت الخسائر المادية جسيمة، فقد أحرقت كل البواخر والسفن التجارية الجزائرية، وتحطمت التحصينات وميناء الجزائر خلال ساعة واحدة نظرا لكثرة القصف (46). وبلغت الخسائر البشرية من الجزائريين ثلاثمائة بين قتيل وجريح. أما من الجانب الانكليزي والهولندي فكان أكثر من ثمانمائة قتيل(47).

وعن نهاية المعركة ذكر تقرير حرر في القنصلية الأمريكية أن الجزائريين قبلوا بشروط الصلح التي قدمها إليهم المنتصرون. ومن أهم نتائجها إطلاق سراح أكثر من 1200 أسير مسيحي بدون فدية (48).

الهوامش :

(1) ماكسمليان الأول، أرشيدوق النمسا، ولد في مدينة فينير نيستادت (Wiener Neustadt) بالنمسا سنة 1459، إمبراطو جرماني ما بين 1493 و1519.

(2) أرشيدوق النمسا، حاكما عى هولندا بين (1482- 1506)، ملك قشتالة بين (1504- 1506)، ولد في مدينة بروج (Bruges) سنة 1474، تزوج من خوانا المجنونة وأنجب منها شارل الخامس.

(3) د.نور الدين حاطوم، تاريخ النهضة الأوربية، دار الفكر، ص.309.

(4) استسلمت مدينة أنفيرس لجنود السكندر فارنيز، فذهب تجارها إلى أمستردام.

(5) أسسها يوهان فان أولدنبارنيفيلت (Johan van Olden barnevelt) ، ولد في مدينة أميرسفورت (Amersfoort) سنة 1547، وتوفي سنة 1619.

(6) أستاذ الحقوق في جامعة غرونينغ بهولندا

(7) المدعو فيخنانت دي كيزير(Wijnant de Keyser) ، الذي نصب كأول سفير لبلاده في الجزائر سنة 1616، وظل إلى غاية سنة 1626.

(8) Gérard van Krieken , Corsaires & marchands , Les relations entre Alger et les Pays-Bas 1604–830 ,Editions Bouchene , 2002 , p.31.

(9) Ibid., p.31.

(10) أنظر النص الكامل في Krieken صص.149- 151.

(11) Krieken , p.38.

(12) كان سفيرا لبلاده لدى المغرب بين سنة 1505 و1509.

(13) Krieken , op. cit., pp.45-46.

(14) Ibid., p.46.

(15) ذكرت الرواية الهولندية، أن المسؤولين الهولنديين كانوا مشغولين بمحاربة القراصنة الدونكاركيين، وما داموا مشغولين بالحرب مع أسبانيا فإنهم لم يستطيعوا إرسال الأساطيل لمحاربتهم. كما ذكرت نفس الرواية أنهم لم يتولوا أمر تحريرهم على الإطلاق، وأن ذلك يعود مهام الأقاليم والعائلات التي ينتمون إليها، وإلى ذوي البر والإحسان.

(16) Krieken, op.cit., pp.52-53.

(17) كانت إنكلترا قد بعثت إلى الجزائر مبعوثها روبيرت بليك (Robert Blake) للتفاوض، في نفس السنة (1655)، الذي جدد السلام مع الجزائر. وكان لها قنصلا في الجزائر يدعى جورج براون.

(18) Krieken , p.53.

(19) لقد أحجمت الكتابات الهولندية عن حجم الخسائر التي لحقت بهم.

(20) Krieken , pp.66-57.

(21) Ibid., p.58.

(22) Krieken ,p.62.

(23) تولى الحكم في ربيع سنة 1664، بعد وفاة شعبان آغا.

(24) Krieken , p.62.

(25) Krieken ,pp.66-67.

(26) Ibid.,p.67.

(27) ولد توماس هيس في ويسب (Weesp) قرب امستردام سنة 1634 تخرج من جامعة Angers طبيبا. كلف من قبل هولندا للتفاوض من أجل التوصل لعقد معاهدة سلام و صداقة مع الجزائر. توفي سنة 1693 في امستردام. لقد استقر الكاتب في مدينة الجزائر مدة طويلة دامت ما بين 27 جويلية 1675 إلى غاية 29 فيفري 1680. وقد تم إبرام معاهدة في 29 أفريل 1679. و قد خلف هيس يومياته عن رحلته إلى الجزائر، لكن المنشور الذي قام به م.ح. هارد نبيرغ M. H. Hardenberg، سنة 1950 توقف في 5 فيفري 1676. و قد أشرف(G. H. Bousquet) على ترجمته إلى اللغة الفرنسية، منشور في المجلة الافريقية سنة 1957.

(28) عبارة عن ميناء في شمال غر هولندا، يشرف على بحر الشمال من الغرب، تفصله عن جزيرة تيكسيل(Texel) من الشمال مضيق.

(29) Thomas Hees. journal d'un voyage à Alger (1675-1676), traduit par : G.-H. Bousquet et G.W. Bousquet-Mirandolle , R.A.1957, pp.85-86.

(30) Krieken , p.68.

(31) تحدث الكتابات الهولندية أن هذه الاتصالات الأخيرة كانت نتيجة لجهود تاجر يهودي يدعى يعقوب دي باث (Jacob de paz)، الذي استقر في الجزائر سنة 1671.

(32) كان مديرا لثانوية في مدينة غودا (Gouda)، كما عمل أستاذا في جامعة ليدي (Leyde).

(33) أدت إلى وفاة 500 نفس، وتدمير أكثر من 50 منزلا.

(34) مقاطعة هولندية تقع على مصب نهر إيسكانت (Escant) وموس(Meuse). تبلغ مساحتها 1789كلم2.

(35) لقد اختلفت قيم الفدية الخاصة بالأسرى، وذلك حسب الرتبة : ففدية البحار تبلغ 550فلوران، وفدية رئيس سفينة 725فلوران ألخ ....

(36) Krieken , pp.74 -75.

(37) كانت الدول الأوربية الأخر بما فيها هولندا وفرنسا تجبر على افتداء أسراها بالمال.

(38) هو رجل قانون، ينحدر من عائلة تمتهن التجارة، حل بمدينة الجزائر في شهر مارس من سنة 1684. تولى مهمة قنصل بلاده بدل سلفه فان بيرك.

(39) Krieken , p.77.

(40) Krieken , p.77.

(41) Playfair,R.L.,Episodes de l'histoire des relations de la Grande Bretagne avec les Etats Barbaresques avant la conquete française , R.A. t.23, p.463.

(42) ذكر أنه جنة أكثر من 40 ألف رجل من أجل إقامة تحصينات جديدة.

(43) كان مشكلا من 33 باخرة صغيرة وكبيرة، منها سبعة بواخر هولندية.

(44) د. عبد الجليل التميمي، بحوث ووثائق في التاريخ المغربي، منشورات مركز الدراسات والبحوث عن الولايات العربية في العهد العثماني، زغوان، 1985، ص. 62.

(45) نفسه، ص. 63.

(46) ذكر دي غرامون أن عدد الكرات الحديدية التي أطلقتها المدافع من أسطول العدو بلغت نصف مليون، أما القنابل النارية فبلغت 980.

(47) نفسه، ص.378.

(48) التميمي، ص.82.

الملحق رقم : 1

- قناصل هولندا في الجزائر (1616- 1830)

1. فيجنانت دي كايزار .Wijnant de keyser(1616–1626)
2. بيتر مارتينز كوي .Pieter Marttensz Coy) 1626.1629)
3. أندريس فان دير بورغ Andries Van der Burgh .1664)
4. توماس هيس Thomas Hees) 1675.1680)
5. جاكابوس توليوس Jacobus Tollius 1680)
6. كاريل ألكسندر فان بيرك Carel Alexander Van Berck)1681. 1682)
7. كريستوفال ماتياس Cristofeel (1684 . 1686)
8. يوهانن فان بايرل Johan Van Baerle (1712 . 1716)
8. لودوفيكوز هاميكين Ludovicus Hameken) 1726. 1732)
9. باولوس بارافيشيني Paulus Paravicini) 1733 . 1755)
10. فرانسوا ليفيت Fancois levett) 1757. 1760)
11. روبرت قوتري Robber Guthrie1760 .1761)
12. بيتر إيللينلكويسين Pieter EllinKhysen) 1762. 1773)
13. سيمون ريجس Simon Rijs) 1774. 1784)

14. أونطوان بيار فريسينيت Antoine Pierre Fraissinet (1765. 1808)

. أونطوان بيار فريسينيت Antoine Pierre Fraissinet (1808 . 1810)

15. أونطوان جوزيف فريينيت Antoine Joseph Fraissinet (1816- 1830)

المصدر :

– Gérard van Krieken , Corsaires & marchands , Les relations entre Alger et les Pays-Bas 1604 1830, Editions Bouchene , 2002.

الملحق رقم : 2

بيان عن الأسطول الهولندي في حملة 1816 على الجزائر

اسم السفينة	عدد المدافع	عدد القتلى	عدد الجرحى
ميلانبوس	40	03	15
فريديريكا	44	00	05
داغاراد	36	00	04
دانيا	00	06	22
أمستيل	00	04	06
أندراخت	24		

المصدر: وليام شالر، مذكرات، ص312.

مدينة سيدي بلعباس واللفيف الأجنبي

أ. حجازي مصطفى
أستاذ مساعد، قسم التاريخ،
معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية
المركز الجامعي معسكر

سيدي بلعباس مدينة صغيرة غنية بالقمح والكروم والزيتون، إلا أن الكثير من المؤرخين يعتبر غناها مصدره اللفيف الأجنبي، وعليه فلا يمكننا كتابة تاريخ هذه المنطقة دون الحديث عن فيلق أجنبي ساهم في بروزها منذ نشأتها إلى غاية الاستقلال. في 10 مارس 1831م وقع "لويس فيليب" (1830م- 1848م) بباريس مرسوما ملكيا أسس من خلاله جهاز عسكري، حيث يذكر في مادته الأولى أنه يتشكل من الأجانب ويطلق عليه اسم "اللفيف الأجنبي". [1]

يتمثل مثلما يبين اسمه في وحدة عسكرية كبيرة، متكونة غالبا من مجندين ومتطوعين من مختلف الأجناس، حيث أن الفرنسيين لا يمثلون إلا العشر فقط. إلا أن كل الضباط السامين وقيادي الفيالق هم من جنسية فرنسية، وكي يجند الشخص، عليه أن يوقع عقد مع الجهة المعنية لفترة معينة، مقابل توفير للمجند اللباس،والمرقد،والنقل،والسلاح، والأجر. اللفيف مرتزق Mercenaire يخدم حكومة أجنبية وملتزم بإتباع النظام، ويقوم بالحرب في أي مكان يطلب منه، وشعاره "شرف ووفاء"Honneur et Fidélité. لا يعتبر الأجر الحافز الوحيد للمجند، بل يتم تبرئته من جرائمه السابقة نهائيا بمجرد التجنيد، فإذا كان المجند قد قام بجريمة خطيرة قبل انضمامه إلى اللفيف، تشطب مباشرة بعد تجنيده، وبذلك ينجمون القضاء، وتتم حمايته من كل شيء حتى من هويته وتبقى كل معلوماته سرية. [2]

بعد الحرب العالمية الأولى (1914م – 1918م) كانت البطالة أحسن مجند للفيف الأجنبي، والجوع والمرشد الذي يدفع الشخص قهرا نحو عمل يضمن له غذاءه. [3]

مع مرور الوقت تألف اللفيف الأجنبي من حوالي 42 جنسية منهم 40 % إلى 70% ألمان، وبعض الوحدات تضم حتى 92% ألماني، بسبب الوضعية الاجتماعية التي عرفتها ألمانيا بعد الحرب، فاللفيف فسيفساء بشري من الثقافات واللغات. [4]

منذ 18 جوان 1830م بدأت القوات الفرنسية تنزل بسيدي فرج، واحتلت هذا البلد، وبما أن مرسوم 10 مارس 1831م يشترط عدم استخدام اللفيف الأجنبي إلى خارج المجال القاري للملكة، فقد شكلت الجزائر المكان الحقيقي لهذا الجيش، وأصبح تاريخه مرتبط بهذا البلد.[5]

لم ينتقل اللفيف إلى الجزائر إلا سنة بعد ذلك أي 1832م حيث بدأت المقاومة تنتظم ضد الاحتلال تحت قيادة" الأمير عبد القادر" وبمشاركة قبائل بني عامر. [6]

كون العقيد "ستوفال" Stoffel (من أصل سويسري) مع جنود وصف الضباط (قدماء عملوا في السابق في الفيالق السويسرية)، فيلق اللفيف الأجنبي الذي اشتمل في 1831م على سبعة

كتيبات Bataillons وثمانية سريات Compagnies ، يقدر عدد الكتيبة بإطاراتها بـ 895 رجل ويتوزع اللفيف في الأراضي المحتلة الجزائرية كالتالي :

الكتيبة الأولى، والثانية، والثالثة والخامسة بحامية Garnison العاصمة، الكتيبة الرابعة تحتل وهران، أما السادسة بعنابة، وتتكون أسلحتهم من بندقية، مجرفة Pelle والمعول Pioche. في 24 جوان 1832م يحصل اللفيف الأجنبي على أول راية له من أيدي العقيد "كومب" Combes بالجزائر العاصمة، المتكونة من ثلاث ألوان مدون عليها بأحرف ذهبية : Le Roi des Français à la Légion Etrangère [7]

ابتداء من سنة 1840م يصبح اللفيف الأجنبي جزءا من القوة العسكرة التي تحارب ضد "الأمير عبد القادر"، وجزء امن القوة التي حاصرت مدينة مليانة أين خسر اللفيف 462 من مجموع 750 رجل. [8]

في سنة 1854 م يتجه الفيلق الأول والثاني لخوض حرب القرم، إلا أنه بعد أيام في تركيا يفقد اللفيف الجنرال "كاربوسيا" Carbuccia بسبب الكوليرا التي توغلت في معسكرهم، وتسببت في خسائر كبيرة، ثم يقتل العقيد "سرانتون" Sarranton من الفيلق الثاني، ووصلت خسائر الفيلق إلى أربعة ضباط و175 جنديا من اللفيف، وزادت هذه الحملة في القرم اللفيف الأجنبي سمعة. [9]

إن مقتل العقيد "فيينو" Vienot من الفيلق الأول، في ماي 1854 "بسيباستبول" Sebastopol (القرم)، ووفاة الجنرال "شابيار" Chambière الذي قتل على رأس الفيلق الثاني بماجنطة Megenta (إيطاليا)، جعل السلطات الاستعمارية تخلد أسمائهما في مشاريع مستقبلية بسيدي بلعباس، فمنح اسم "شابيار" على طريق هام بالمدينة، بينما أطلق اسم "فيينو" على الثكنة الرئيسية للفيف الأجنبي. إلا أن حدثا عسكريا عاديا بالمكسيك، سيوظف في التاريخ ليصطنع أسطورة، تسمح بتوحيد صفوف اللفيف عبر أجياله، وعليه كان من الضروري تزييف الحقيقة التاريخية التي يمكن ذكرها بإيجاز:

في منتصف القرن التاسع عشر كان المكسيك مستقلا منذ 1820م، فطمعت فيه كثير من الدول، حيث استولت الولايات المتحدة الأمريكية على المكسيك الجديد وكاليفورنيا سنة 1846م. في عام 1861م تقوم فرنسا، بريطانيا وإسبانيا بغزوها، وذلك من أجل فرض الأرشيدوق "ماكسيمليان" Maximilien من النمسا على رأس المكسيك، وعليه ترسل فرنسا اللفيف الأجنبي، وتقوم بعرض عسكري "ببويبلة" Puebla، ثم بمكسيكو في 1863م، وذلك قبل مواجهة المقاومة الشعبية في 30 أفريل 1863م "بكامرون" Camerone. واجه 62 عنصرا من اللفيف الأجنبي المقاومة مدة عشر ساعات التي تكونت من 1800 مكسيكي الذين دحروا كل عناصر اللفيف بقتل 28 وجرح 18 واعتقال 16. لكن السؤال الذي يطرح نفسه: كيف تم

تعدادهم بهذه الدقة المفصلة ؟ ولماذا اختيرت هذه المعركة من كل المعارك التي شارك فيها اللفيف ؟ الجواب واضح: فهي عملية تضخيم الحدث لجعل واقعة "كامرون" تخدم مصالح اللفيف مستقبلا وتوحد صفوفهم لاختلاف جنسياتهم وثقافاتهم، حيث يحتفل بها كل سنة في المدينة الأوروبية بسيدي بلعباس.[10]

عرفت الجزائر خلال القرن التاسع عشر، أكثر من عشرين انتفاضة أو ثورة، وفي كل واحدة منها نجد اللفيف الأجنبي في الصفوف الأولى، لفرض النظام الاستعماري وتعمير المنطقة، واستغلال ثروات البلاد، فاستخدام اللفيف كان مثمرا بالنسبة للاستعمار.[11]
إن تاريخ الجزائر يؤكد على دور اللفيف الأجنبي في الاستيطان السكاني ، بعد الدور الذي قام به أثناء الغزو، فبمجرد نزوله في 1832م واجه المقاومة الجزائرية في عدة مناطق من التراب الوطني : قسنطينة 1837م، مستغانم 1839م، موزاية 1840م، قليعة 1841م، زعاطشة 1849، وكانت هذه الفترة دعما قويا للاستيطان في الجزائر بصفة عامة وبسيدي بلعباس بصفة خاصة، التي تم بها إيداع الفيلق الأول من اللفيف الأجنبي في سنة 1852م.[12]

يضم اللفيف الأجنبي في صفوفه جيش محترف من الحرف المتنوعة، التي سوف يستخدمونها خلال إقامتهم بسهول مكرة، وذلك من أجل إنشاء وتطوير مراكز استيطانية بالمنطقة، وقد استخدم اللفيف في البداية من أجل حراسة قبائل بني عامر حليفة الأمير عبد القادر قبل غزوالسهول الخصبة لمكرة، ومساعدة المستوطنين على الإقامة في المنطقة، التي أصبحت همزة وصل بين وهران ومعسكر من جهة، ووهران وتلمسان من جهة أخرى.[13]
وعليه أهم المهمات التي أوكلت إلى اللفيف كانت التهيئة Aménagement ، الصيانة entretien ، والمراقبة contrôle لهذه المنطقة التي شرع فيها ابتداء من سنة 1842م، وانتهت العملية في سنة 1845م، أي قبل تأسيس المركز الاستيطاني لسيدي بلعباس .سنوات بعد ذلك أي 1848م ثم تعيين لجنة رسمية برئاسة "برودون" Prudon لوضع مخطط وإقامة مركز استيطاني مستقبلا، حيث سيكون اللفيف الأجنبي حاضرا بقوة في هذه اللجنة بشخصية "إيشكار" Echaker الجراح. ضمن هذا الموبالتالي فلاللفيف بـ 16 هكتار من مجموع 42 هكتار المحددة من أجل مباني الثكنة، ويبدأ الإنجاز على يد الفرق الأجنبية، ففي عشرة السنوات(1848م - 1857م)، يتم إنهاء تحصينات المدنية على علو خمسة أمتار وبطول 03 كلم، أربعة أبواب كبيرة (1854م – 1855م) ، المستشفى العسكري 1851م، كما أنجزت بنايات مدنية بميزانية عسكرية على أيدي اللفيف الأجنبي، إضافة إلى الطرق الاستيطانية المؤدية إلى مزارع سيدي لحسن ومولاي عبد القادر، كما غرست على حوافها أكثر من 40.000 شجرة، وبالتالي فلا يوجد أي مركز استيطاني لم يشارك فيه عنصر اللفيف. في سنة 1851م عندما استقدمت 45 عائلة ألمانية بمنطقة سيدي لحسن ذات الأراضي الخصبة، تم تعيين سريتين

من اللفيف الأجنبي لحماية ومساعدة هذه العائلات على الإقامة. نفس الشيء حصل في سيدي خالد، وتنيرة، وبن يوب،وبوخنفيس، والضاية ، وتسالة، حيث استخدم اللفيف في مختلف الأشغال كإقامة الطرق، المساكن، خطوط الهاتف وغيرها.[14]

إلى غاية سنة 1856م، فإن الفرق الأجنبية، ضمنت بمفردها عملية البناء وتسيير المدينة، يقول الجنرال "بليسييه" Pelissier قائد مقاطعة وهران متوجها للفرقة الأجنبية قائلا: " في سيدي بلعباس، جعلتم من المخيم مدينة مزدهرة، و مكانا معزولا، ومنطقة خصبة، أي صورة من فرنسا"[15]

تعتبر سيدي بلعباس مهد اللفيف الأجنبي، فالنجاح الذي حققه في إسبانيا، وتونكين، وكمبودج، والجزائر، وتونس، والمغرب،والسودان، ومدغشقر والمكسيك، جعل الكثير من الشخصيات الفرنسية تهتم كثيرا بهذا الفيلق الأجنبي، ففي سنة 1903م قام رئيس الجمهورية الفرنسية "إميل لوبي" Emile Loubet بزيارة إلى سيدي بلعباس حيث جال في أروقة القاعة الشرفية[16] للفيف الأجنبي وعبر بفخر عن إنجازاته الكثيرة[17]

في سنة 1927م أصبح العقيد "رولي" Rollet أب اللفيف الأجنبي والسيد المطلق بسيدي بلعباس، وسطرت في هذه الفترة عدة مشاريع لتخليد إنجازات اللفيف في مختلف مراحله التاريخية، واتفق على وضع نصب تذكاري[18] تخليدا للذين قتلوا في المعارك، وأوكل العمل الفني للنحات الباريسي "بوركي" Pourquet الذي يعمل على نظرة الرسام "ماهوت" Mahut، كما جاء العمل تخليدا لاحتفالات الذكرى المئوية للاحتلال، وعليه فالعمل يسترجع حمالات اللفيف في العالم من سنة 1831م إلى 1931م. بدأ النحات عمله في باريس في 1929م وحصل العقيد "رولي" من الحاكم العام للجزائر بتفويض تام من أجل استخراج المواد الأولية من منطقة سيدي حمزة (على بعد 75 كلم من سيدي بلعباس)، حدد تاريخ 30 أفريل 1931 م كتاريخ للافتتاح، إلا أن قبل بذلك كان من الضروري جمع 600.000 فرنك للمشروع، فقامت الفرقة الموسيقية التابعة للفيف برئاسة السيد "أكا" Aka بجولة في شمال إفريقيا فقدمت هبات ومساعدات من حوالي 30.000 مجمع وجمعية وأتمت تمويل المشروع.[19]

كانت الفرقة الموسيقية تشارك في الحفلات خارج المناسبات الرسمية، تطرب خلالها العائلات الأوروبية في المسرح البلدي وساحة كارنو.[20]

في سنة 1901م تأسس اتحاد الجمعيات لقدماء اللفيف الأجنبي Union des Sociétés d'Anciens Légionnaires مقرها مرسيليا، عربونا لهم لما قدموه لفرنسا الاستعمارية طيلة حياتهم، حيث يتوفر هذا الاتحاد على كل وسائل الراحة التي يبحثون عنها.[21]

أما في سيدي بلعباس فقد أنجز نادي اللفيف قبل الحرب العالمية الثانية، أستعمل كمسرح وسينما ولكل وسائل الترفيه، ويمكن أن يحتوي على أكثر من 1500 شخص، بجانبه

مسبح، إضافة إلى مزرعة اللفيف التي تقع على بعد كيلومترات من طريق "رأس الماء". أثناء فترة حكم رئيس البلدية "بلات" Bellat ، كانت علاقته باللفيف الأجنبي وطيدة، وتمت عدة لقاءات بينهما أهمها : اجتماع مجلس العام لقدماء اللفيف الأجنبي، معه في 25 مارس 1933م، ثم الإشادة والصلاة على الشخصيات التاريخية للفيف الأجنبي ودورهم في التاريخ الفرنسي منهم: Hochmuth ، Ritter ، Piquet ، Dussel ، Kepler ، Szel ، Suzanne ، Gilabert .(22)

كما منح "بلات" قطعة أرض إلى السيد "جولي" Joly رئيس جمعية قدماء اللفيف الأجنبي بسيدي بلعباس، ما جعل والي وهران في 1953م يعطي إشارة بناء مقر لمتقاعدي اللفيف وكان الافتتاح يوم 07 أفريل 1957م. تخليدا لهم أيضا أسس العقيد "قولتيه" Gaultier رئيس الفيلق في 1950م مجلة اللفيف الأجنبي Kepi blanc التي تصدر شهريا وتتحدث عن إنجازاته عبر تاريخ فرنسا، والدور الذي يلعبه سياسيا واقتصاديا واجتماعيا. كما أنجزت على الساحة الفنية عدة أفلام تتناول مواضيع مختلفة حول اللفيف الأجنبي وبطولاته، أهمها فيلم بعنوان"الرقيب أكس" Sergent X في سنة 1931م، صور من طرف مخرج روسي وفيلم "واحد من اللفيف" Un de la Légion في سنة 1936م أنجز من طرف "كريستيان جاك" Christian Jacques بمشاركة الفنان Fernandel ، حيث نجد بعض المشاهد قد صورت بحي Vienot وساحة Arnot وبعض شوارع سيدي بلعباس .(23)

في الجانب الأمني استطاع اللفيف أن يقوم بدور هام في استتباب الأمن بسيدي بلعباس، كأحداث فبراير وأوت 1935م بين الأوربيين التابعين للحزب الوطني المتطرف والأهالي، واضطرابات مارس 1937م ، فقد استنجد المستوطنون باللفيف لوقف الكارثة والحفاظ على أموالهم وممتلكاتهم بالمنطقة.(24)

انتشر اللفيف في شوارع المدينة في أكتوبر 1943م لوقف مظاهرات الاحتجاج التي قام بها الأهالي عندما اعتقل أعضاء المندوبية المالية "فرحات عباس" و"السايح عبد القادر" (25)

وحسب "بيار ماك أورلون" Mac Orlan فإن ضاحية "بيجو" بحي السود village Nègre قد نشطت بها التجارة، وأصبح نشطا غنيا بسبب اللفيف الأجنبي القادمين من كل الجهات، فهم اللذين يوزعون الأموال التي تستثمر في المقاهي، الحانات، وغيرها وعليه فالتجارة بسيدي بلعباس تسجل في خانة الحاجيات اليومية للفيلق الأجنبي الأول للمشاة.(26)

يشيد الكثير من الساسة والمؤرخين الفرنسيين بالدور الذي لعبه اللفيف الأجنبي في كثير من الأمكنة والأزمنة والطريق الذهبي والنجاح الباهر الذي حققه. صحيح أنه لعب دورا رائدا في الاستيطان بالجزائر عامة وسيدي بلعباس خاصة لكن الطرق والوسائل التي استخدمها كانت على حساب الأهالي، وسجله الحافل ملطخ بدماء الجزائريين، وسلب خياراتهم، وقمع انتفاضاتهم إضافة إلى المجازر التي اقترفها في حق المتظاهرين يوم 08 ماي 1945 م، وهذا طبيعي

لأن جيش اللفيف مكون معظمه من مجرمين اقترفوا جرائم مختلفة قبل تجنيدهم، وآخرون أرغمهم الجوع والبطالة للانضمام لهذا الفيلق الأجنبي .

الهوامش

(1)Pierre Mac Orlan : la légion étrangère paris- édition Flammarion . 1933 . p 09.

(2)Ainad Tabet : Histoire d'Algérie : Sidi Bel-Abbès : de la colonisation à la guerre de libération en zone 5, Wilaya V : 1830 – 1962 . ENAG 1991. pp 67 - 68.

(3)Mac Orlan : Op . Cit . p 80.

(4)Ainad Tabet : Op . Cit p 68.

(5)Mac Orlan .Op. Cit p 10.

(6)Ainad Tabet Op .Cit . p 65.

(7)Mac Orlan Op . Cit pp 11 - 12.

(8) Ibid. pp 18 - 19.

(9) Ibid. pp 21 - 23.

(10) Ainad Tabet Op . Cit p 69.

(11) Ibid. P 72.

(12) Léon Bastide : Bel-Abbès et son arrondissement. Oran. Imp . Perrier . p 310.

(13)Ainad Tabet . Op . Cit p 69.

(14) Ibid . p 70.

(15)Pierre Dufour : (Historien militaire) « ville et région ». in revue Historien mai – juin 2002. p 54.

(16) L'œuvre de la municipalité Bellat par la presse : ville de Sidi Bel-Abbès. Joseph Meneau. Imp. Ed 1935 p 232.

(17) وضع العقيد "واترينغ" Wateringue حجر أساس بناء قاعة شرفية في سنة 1888م وافتتحها العقيد زيني Zeni في سنة 1902م.

(18) شيد النصب التذكاري في ساحة ثكنة Vienot للفيف الأجنبي حيث يمثل كرة أرضية يحرسها جنود من اللفيف الأجنبي لأربع فترات زمنية مختلفة.

(19)Bellat . Op . Cit . p 56.

(20) Oran républicain 10.02.1945 N° 2863.

(21)Mac Orlan Op. Cit . p 124.

(22)Bel Abbès journal 25-03-1933 N° 145.

(23)Jacques Gandini : Sidi bel Abbès de ma jeunesse 1935 -1962 nice (France) éditions : jacques Gandini 1998 pp 21 - 23.

(24)Echo d'Oran 25-02-1957 N° 24266

(25) D.A.W.O : Rapport de Police . 01-10-1943 N° 1100/C

(26) Mac Orlan : Op . Cit, p 136

المسيرة الحضارية للملك صيفاقس Syphax (220ق.م-202ق.م) حاكم مملكة الماسيسل

أ. خالية مضوي،
أستاذة مساعدة مكلفة بالدروس، قسم التاريخ،
معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية،
المركز الجامعي معسكر.

نفتقد للمعلومات التي تساعدنا على تحديد تاريخ وظروف تولي صيفاقس "Syphax " لعرش مملكة الماسيسل، ذلك أن أولى الأخبار التي وصلتنا تعود إلى بداية البونية الثانية (218 ق.م)، وهي تتحدث عن قبائل الماسيسل، لكنها لا تشير إلى اسمه، إذ يذكر بولبيوس "Polybius" [1] أن الماسيسل الذين جندهم القائد حنبل "Hannibal" بين سنتي (219- 218 ق.م) كونوا جزءا من الجيش القرطاجي لمحارب بإسبانيا، وأشار تيتوس لفيوس "Titus Livius"[2] إلى هذا الملك في سياق حديثه عن الحرب التي اندلعت بينه وبين الدولة القرطاجية.

ــ ظروف وملابسات تولي صيفاقس الحكم:

أمام الغموض الذي يطغى على نصوص الكتاب القدامى حول بداية حكم صيفاقس ، اختلف مؤرخو العصر الحديث حول تاريخ تربعه على العرش بين من يقترح سنة 220 ق.م[3]، وبين من يرجح سنة 213 ق.م[4].

وقدمت المسكوكات صورتين مختلفتين لهذا الملك، إذ يظهر على بعض نقوده – التي تشبه إلى حد كبير نقود ملوك موريطانيا- برأس غير متوج وشعر قصير ولحية شكلا حادا عند نهايتها[5]، بينما نلاحظه على بعضها الآخر برأس متوج وشعر مجعد ولحية تأخذ شكلا دائريا[6]، كما كتب اسمه بحروف يونية بصيغة اسم المجرور "س ف ق هـ م م ل ك ت= HMMLKT SphQ" بمعنى صيافاقس سيد المملكة. ويعتقد كامبس "G.Camps" أن اسمه مشتق من اسم الإلهة صوفاقس "Syphax" ابنة الإله هرقل "Herculus" والإلهة طنجة "Tinga"[7].

سياسته الداخلية :

حكم صيفاقس "Syphax" مملكة الماسيسل التي ضمنت وسط وغرب الجزائر، وكانت أراضيها خلال القرن الثالث قبل الميلاد، تمتد من واد ملوية (Mulucha Flumen) غربا، إلى رأس بوغارون (Pormontorium Metagonium) شرقا، - والواقع شمال شرق مدينة قسنطينة (Cirta)- ثم اتسعت شرقا في سنة 205 ق.م إلى غاية مدينة الكاف (Sicca Veneria)- الواقعة على الحدود مع الدولة القرطاجية- نتيجة احتلاله أراضي مملكة الماسيل المجاورة، أما حدودها الجنونية فقد بلغت مدينة مداوروش (Madauros) - بولاية سوق أهراس- والواقعة بأراضي قبائل الجيتول(8).

اتخذ صيفاقس "Syphax" من تاكمبيرت (Siga)- بولاية تموشنت- عاصمة له(9)، كما جعل من مدينة قسنطينة (Cirta)، في بداية سنة 203 ق.م عاصمة ثانية(10)، هذه المدينة التي اختلف المؤرخون حول أصولها، بين من يعتبرها مدينة ما سيسلبيه(11) وبين من يرى أنها من المدن الماسلية التي شلمتها توسعاته سنة 205 ق.م(12).

كان أول ملك ضرب عملة نقدية ببلاد المغرب القديم، وهي عبارة عن قطع نقدية برونزية، نقشت على وجهها صورته واسمه بالبونية، وعلى الظهر صورة فارس على صهوة فرسه(13)، وقد أوحى التشابه الموجود بينها وبين تلك القطع الفضية التي ضربها ابنه فرمينا "Vermina"، بفرضية مفادها أنها سكت في حياة هذا الأخير، ولهذا لا تستبعد أن يكون فرمينا(14) قد أشرك في الحكم تهيئا لممارسته(15) فيما بعد، وقد كان لصيفاقس ابن ثاني، غير أننا نفتقد لمعطيات تشير إلى إشراكه في الملك.

سياسته الخارجية :

تميزت سياسته الخارجية بتوسعاته ضد جيرانه الماسيل منذ 205 ق.م، وبربطه علاقات مع القوى القرطاجية والرومانية المتصارعة على السيادة في البحر الأبيض، بحيث شارك في وقائع معارك الحرب البونية الثانية (218 ق.م- 201 ق.م) سواء في اسبانيا إلى جانب الرومان منذ سنة 211 ق.م، وإلى جانب القرطاجيين، بعد انتقال الحرب إلى بلاد المغرب القديم في ربيع سنة 204 ق.م.

أ- علاقته بالجمهورية الرومانية :

أما علاقته بالجمهورية الرومانية فهي ترجع إلى سنة 211 ق.م، حين استغل الرومان الحرب التي اندلعت بينه وبين قرطاجة 213 ق.م للتحالف معه، وأرسلوا ثلاثة من قادتهم المتواجدين باسبانيا إليه، فقبل صيفاقس "Syphax" بصداقتهم وطلب منهم أن يتركوا أحد قادتهم المدعوستاتوريوس "Q.Statorius" لتدريب الجيش الماسيسلي على الطرق الحربية الرومانية(16)؛ غير أن غزال "S.Gsell" يشكك في المهمة التي بقي من أجلها هذا الأخير طالما نتائج تدريب الجيش الماسيسلي لم تظهر طيلة المعارك التي خاضها الملك سنة 203 ق.م، ويرى محمد البشر شينتي أن الرومان لم يطمئنوا له واشترطوا عليه بقاء أحدهم كسفير لهم في المملكة(17).

تجسد هذا التحالف في توجه صيفاقس "Syphax" على رأس جيش إلى اسبانيا ليشارك في الحرب الدائرة بين الرومان والقرطاجيين، وهناك حدثت أول مواجهة له مع ماسينيسا "Massinissa" ابن غايا "Gaïa" ملك الماسيل، الذي أرسله والده سنة 212 ق.م على رأس فرقة ماسيلية لمساعدة القرطاجيين. وفي سنة 210 ق.م أرسل الرومان ثلاثة من ممثليهم ألا وهم بوليوس "P.Popullius" وبوتليوس "Poetelius" وجينكيوس "L.Genecius"، يحملون هدايا لصيفاقس "Syphax"، تمثلت في عباءة، قميص ارجواني، كرسي من العاج، كأس من الذهب وهدايا أخرى لشخصيات ماسيسلية مقربة منه(18). والظاهر أن مجالات التعاون لم تقصر على تقديم الخبرة

للعسكرية الرومانية والهدايا، وإنما تعدتها لتشمل مساعدته على سك العملة(19)، إذ توصل بعض الباحثين إلى نتيجة مفادها أن مجموعة بقوة المتقنة الصنع قد ضربت في ورشة سك عملة رومانية بالجنوب الاسباني.

ويذكر تيتوس لفيوس "Titus Livius" أنه في سنة 206 ق.م التقى صدفه كل من القائد الروماني سيكبيو"P.Scipio" والقائد القرطاجي صدر بعل "Hasdrubal"، واجتمعا في ضيافة الملك صيفاقس "Syphax" في عاصمته تاكمبريت (Siga)، فطرح عليهم موضوع إنهاء الحرب القرطاجية الرومانية، فأجابه سيكبيو"P.Scpio" بأنه لا يكن أي عداوة شخصية للقائد القرطاجي، لكنه لا يستطيع البث في قضية يرجع الحل والعقد فيها لمجلس الشيوخ بروما(21).

ويذهب كل من كلود نيكولى "C.Nicolet" وجيهان ديزانج "J.Desanges" إلى أن الملك الماسيسيلي أراد باحتضانه هذا اللقاء أن يخلق نوعا من التوازن بين القوتين الرومانية والقرطاجية لكنه فشل في مسعاه(22)، وقد أسفر هذا اللقاء عن تجديد عقد التحالف بين سكبيو"P.Scpio" والملك صيفاقس "Syphax"(23)، غير أنه وعلى الرغم من الانتصارات التي حققتها الدبلوماسية الرومانية منذ سنة 211 ق.م، فإن ذلك لم يمنح الدولة القرطاجية من إرجاع هذا الملك إلى صفها في سنة 206 ق.م والتحالف معه(24).

ب- علاقته لمملكة الماسيل :

تميزت علاقة الملك صيفاقس بمملكة الماسيل بالتوتر حينا وبالهدوء أحيانا أخرى، إذ يشير تيتوس لفيوس "Titus Livius" دون تحديد تاريخ معين إلى الصراع الذي دار بينه وبين الملك الماسيلي غايا "Gaïa" على منطقة حدودية، كما تدخل في سنة 206 ق.م في الاضطرابات التي شهدها العرش الماسيلي عقب وفاة ملكه الثالث كابوسا "Capussa"، حيث قدم 15.000 من المشاة و10.00 من الفرسان لابن هذا الأخير المدعولاكومازس "LACUMZES" ليقف في وجه ابن عمه ماسينيسا "MASSINISSA" الذي كان يطالب بعرش المملكة، وتمكن هذا الأخير من إلحاق الهزيمة بغريمه، عقدت على إثرها معاهدة صلح، لم يعرها الملك صيفاقس أهمية إلا أن القائد صدر بعل "HASDRUBAL" بين له خطأ موقفه مؤكدا له أن وصول ماسينيسا إلى الحكم لا يشكل خطرا على قرطاجة فحسب وإنما عليه أيضا، فاجتاح صيفاقس مملكة الماسيل واستولى عليها بعد أن هزم ملكها ماسينيسا سنة 205 ق.م، وأقام حاميات بمدنها لكي يضمن الاستقرار بها (25).

ج- علاقته بالدولة القرطاجية :

يصعب تحديد بداية ونوعية العلاقة التي جمعت صيفاقس بالدولة القرطاجية، غير أنه يمكن أن نعتقد أنها تعود إلى بداية الحرب البونية الثانية (218 ق.م) وأنها شملت مجال التعاون العسكري كما سبق ذكره. والظاهر أنه في سنة 213 ق.م، اندلعت الحرب بينهما مما أدى إلى استدعاء القائد صدر بعل من اسبانيا(26)، وإذ يرى محمد البشير شنيتي أن سببها يكمن في

انحياز قرطاجة إلى غايا "Gaïa" ملك الماسيل وقبولها بمطالبه الإقليمية(27)، يرجعها كامبس "G.Camps" إلى انتزاع صيفاقس لمناطق ساحلية تابعة للدولة القرطاجية وربما جزيرة رشقون (Portus Sigensis) (28).

لقد توترت علاقته بقرطاجة إثر تحالفه مع الرومان سنة 211 ق.م ثم استؤنفت سنة 206 ق.م، ورغم صعوبة معرفة دوافع انحيازه للقرطاجيين، فيبدو أنه كان من مصلحة هؤلاء المحافظة على هذا الحليف القوي، حيث زوجوه سوفونيسب "Sophonisbe" ابنة القائد صدر بعل سنة 205 ق.م(29)، التي يفترض مشاركتها لزوجها في الحكم ضمنيا، بحيث كان لها دور في توجيه الحرب ضد الرومان، كما يعتقد أنها كانت وراء إنشاء المعبد البوني بالحفرة بقسنطينة (Cirta) الذي سخر لعبادة الإلهة تانيت "Tanit" والإله بعل حمون "BAAL AMON"(30).

ومتجسدت مظاهر هذا التحالف في إعادته أراض كان قد انتزعها منهم غايا "Gaïa"، كما أخذ على عاتقه الرد على الهجومات التي تعرضوا لها من طرف ماسينيسا "Massinissa" وفرسانه سنة 205 ق.م، وأرسل في سنة 204 ق.م مبعوثين عنه للقنصل الروماني سكبيو"P.Scpio" الذي كان بعسكر سراقوسة (Syracusa)- بجزيرة صقلية ليخبروه بانضمامه إلى القرطاجيين في الحرب(31). وشارك هذا الملك بموجب تحالف سنة 206 ق.م في المرحلة الأخيرة من الحرب البونية الثانية، إذ مجرد نزول الحملة الرومانية برأس سيدي المكي (Apollinis Promontonium) - الواقع شرق خليج السرت الصغير- بقيادة سكبيو في ربيع سنة 204 ق.م انضم إلى الجيش القرطاجي بقيادة صدر بعل على رأس 60 ألف جندي، ثم ساهم في رفع الحصار الذي فرض على مدينة برج بوشاطور (Utica) وتدخل في المناوشات الأولية بين الرومان والقرطاجيين التي أدت إلى هزيمة هؤلاء وحليفهم.

على إثر ذلك، أدرك صيفاقس الخطر الذي بات يهدد المنطقة بما فيها مملكته، ولهذا اتجه إلى سكبيو عارضا عليه التفاوض مع القرطاجيين لإنهاء الحرب، شريطة أن ينسحب القائد القرطاجي حنبل "Hannibal" من شبه الجزيرة الإيطالية التي كان يرابط بها، ومقابل ذلك يعود القنصل الروماني بجيوشه إلى بلاده، فتظاهر سيكبو بقبول المفاوضات واستغلها للتجسس على معسكر العدو، بحيث أرسل جنوده ليضرموا النار في المعسكرين، فكانت حارثة بالنسبة للقرطاجيين وصيفاقس إذ فقدوا أكثر من 40 ألف قتيل ووقع أكثر من 5 آلاف في الأسر(32).

فر صيفاقس "Syphax" بعد هزيمته إلى مكان محصن يدعى أوبه (Obba)- نجهل موقعه الحالي- وعاد إلى مملكته بعد أن انضم إليه الناجون من الحريق، ثم جمع جيشا مكونا من 30 ألف جندي والتحق بمعسكر القرطاجيين بالسهول الكبرى، واستعد لخوض المعركة التي جرت سنة 203 ق.م لكنه لما أحس بقرب الهزيمة انسحب نحو قسنطينة (Cirta) تاركا ساحة المعركة، فأمر سكبيو"P.Scpio" نائبه لاليوس "Laelius" وحليفهم ماسينيسا "Massinissa"

بمطاردته، غير أن صيفاقس دخل عاصمته دون صعوبة، وجمع تحت تأثير زوجته سونفونيسب "Sophonisbe" جيشا قويا ثم خرج مسرعا ليتعرض سبيلها وليحول دون محاصرتهما لمدينة قسنطينة (Cirta)، لكنه انهزم في المعركة التي دارت بالقرب من المدينة ووقع أسيرا في يد ما سنيسا سنة 203 ق.م(33). وفي هذا الصدد، يذكر أن سوفونيست توسلت ماسينيسا أن لا يسلمها للرومان فقرر الزواج بها، فعاتبه سكبيو على تصرفه، لأنها تعتبر عدوة للشعب الروماني ولا يحق لأحد أن يقرر مصيرها باستثناء الجمهورية الرومانية(34).

واختلف الكتاب في كيفية مصيرها، فحسب ديدور الصقلي "Diodore de Sicile"، يكون ماسينيسا قد سقاها كأس من السم، بينما يشير تيتوس لفيوس "Titus Livius" أنه كلف أحد خدمه للقيام بذلك، في حين أبيانوس "Appianus" أنه سلمها للرومان(35). وإذا كان من الصعب التمييز بين الحقيقة والأسطورة في نصوص الكتاب القدامى حول الطريقة التي لقيت بها الملكة حتفها، فالذي لاشك فيه أن ماسينيسا اضطر للتضحية بها ليتمكن من استرجاع مملكته والمحافظة على صداقة الرومان(36).

وفاته :

نقل صيفاقس مع بعض قادته وأحد أبنائه من طرف لاليوس "LAELIUS" إلى روما، ثم أرسل إلى معتقل ألبا فونكنز (Alba Funcens) وبعدها إلى معتقل تيبور (Tibur) واختلف الكتاب القدامى في تحديد تاريخ وفاته بين من يجعله في سنة 202 ق.م(38) وبين من يرجعه إلى أبعد من ذلك(39). وعند وفاته أخذت الجمهورية الرومانية على عاتقها دفع نفقات دفنه(40)، مخلفا وراءه ثلاث بنات وولدين أحدهما أسر معه، والثاني اسمه فرمينا "Vermina" وهو الذي حكم مملكة الماسيل من بعده(41).

الهوامش :

1- Polybius, III,3,15 Histoire, texte traduit et présenté et annoté par Roussel (D). Gruges-Belgique, Gallimard, 1970.
2- Titus Livius, xxv,48,1, Histoire romaine, texte traduit par Lassère (E). Paris, Garnier, 1928.
3- Camps (G), «Massinissa ou les débuts de l'histoire» Libyca, épigraphie-archeologie, VIII, 1960, pp 1-320, p 168 ; Nicolet (C), Desanges (J), Rome et la conquête du monde méditerranéen, T2. Paris, P.U.F, 1978, p 646.
4- Gsell (s) Histoire ancienne de l'Afrique du Nord (=H.A.A.N) T3, Rémpression de l'édition 1921-1928 otto Vonzeller Verlagosnabruck, 1972, p98 ; Mazard (J) Corpus Nummorun Numidae Mauretaniaque. Paris, art et métiers graphiques, 1955, p18.
5- Mazard (J), Op.cit, pp 18-20 n 1-9.
6- Ibid, PP 20-21 n 10-12
7- Camps (G), op.cit, p293.
8- Strabon XVII, 3,9, géographie, traduction d'Amedée tradien. Paris, Hachetté, 1886 ; Apulius XXIV Apologie, Florides Métamorphoses, Coll. Bude,Violette, 1954.
9- Plinus, V, 19, Histoire Naturelle, V,Texte établir traduit et commenté par Desanges (J). Paris, Les Belles Lettres, 1980.
10- Titus Livius, xxx, 12,4 ;44 ;12.
11- Gsell (S), H.A.A.N, T5, p100.
12- Camps (G), op. cit, p 168; Nicolet (C), Desanges (J), op.cit, p 646.
13- Mazard (J), op.cit, pp 18-21 n 1-12.
14- Ibid (J), pp 21-22 n 1-4.
15- Gsell (S), H.A.A.N, T5, p 175.
16- Titus Livius, XXIV, 48, 1.

17- Gsell (S), H.A.A.N, T3, p 181.

محمد البشير شنيتي، الاحتلال الروماني لبلاد المغرب القديم (سياسة الرومانية 146 ق.م – 40 ق.م). الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985، ص 23.

18- Titus Livius, XXV, 34, 1 ; XXXIV, 17 ; XXXIV, 49.
19- Mazard (J), op.cit, pp 21-22 n 10-12.
20- Ibid, p 17 ; Camps (G), op.cit, p 168.
21- Titus Livius, XXVIII, 17-18; Strabon, VII, 3,9
22- Nicolet (C), Desanges (J), op.cit, p 647.
23- Titus Livius, XXVII, 18,2.
24- Ibid, XXVIII, 17, 18.3
25- Ibid, XXIV, 48, 12 ; XXIX, 31,4, XXX, 11, 12,XXX ; 30, 10-11.
26- Ibid, XXIV, 48-49.

27. محمد البشير شنيتي، المرجع السابق، ص 22

28- Camps (G), « Les numides et la Civilisation punique », Ant. Afr, 14, 1979, p 47.
29- Titus Livius, XXVIII, 17, 16, XXIX, 23, 4 XXVII, 17, 16 ; XXIX, 23,4.
30- Berdrandy (F), « Cirta », Encyclopédie Berbère, XIII. Aix en Province, Edisud, 1989, P 1967.
31- Titus Livius, XXIX, 23, 7-10 ; 24 ;32 ;3-4
32- Polybius,XIV,1,9, XIV, 2,3.
33- Ibid, XIV, 6,12 ;XIV, 7,4, 8-9.
34- Titus Livius, XXX, 12,6-10, 14-15.
35- Ibid, XXX, 14,15.
36- Gsell(S), H.A.A.N.T3, p 240.
37- Berdrandy 5F), op.cit, p 1966.
38- Titus Livius, XXX, 16,1,7 ; XXX, 17, 2.
39- Polybuis, XVI, 23,3 ; Silius Italicus, Les guerres Puniques, XVII, 629, traduction en français publiée sous la direction de Nisard (M). Paris, Dubochet, 1938.
40- Titus Livius, XXX, 45, 4.
41- Gsell (S), H.A.A.N, T3, p 197 n2.

موقع المسألة الزراعية في إصلاحات 1947م

أ. سعد طاعة
أستاذ مكلف بالدروس، قسم التاريخ،
معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية،
المركز الجامعي معسكر

إن مجموع التشريعات والإصلاحات الاستعمارية سعت للقضاء على البنية الفلاحية التقليدية في الجزائر بشتى الطرق وإدخال هذه البنية في إطار جديد يعتمد على الاستغلال والاحتكار، لقد سعى الاحتلال الفرنسي منذ وجوده بالجزائر للسيطرة على الأرض بكل الطرق والأساليب والوسائل" (1). ونتيجة لذلك، حدث صراع بين طبقتين، طبقة صغيرة الحجم تريد الاستيلاء على ما تبقى من الأراضي وطبقة كبيرة تريد استرداد ما ضاع منها.

وتكون ردة الفعل هذه نتيجة الوعي السياسي للفلاح بقضيته، والمتمثلة في الأرض وحتى تخفف الإدارة الاستعمارية من تعسف الكولون في معاملتهم للفلاحين، وأدواتهم في ذلك القياد هؤلاء الذين كانوا يتعاملون بالرشوة والتسلط، أدخلت مجموعة إجراءات جديدة تمس قطاعات عديدة ومنها الزراعة.

ظهر هذا الدستور في 1947/09/20 Statut D'Algérie في عهد رئيس الجمهورية X.Auriol ورئيس الحكومة P.Ramadier والحاكم العام بالجزائر Naigelen"(2). ومن جملة العوامل التي تركت فرنسا تصدر هذا الدستور، الجرائم البشعة التي قامت بها ضد الشعب في 08 ماي 1945، وتضييق الخناق على نشاط الحركة الوطنية، فلذا اتجهت نحوسياسة المراوغة والتي عرفت بها في مشاريع قد خلت أهمها مشروع بلوم – فيوليت 1935.

للإشارة، فإن طبيعة النظام الاستعماري الفلاحي في الجزائر أثناء العشرينيات والثلاثينيات اكتسى طابعا استغلاليا وذلك " باستثناء جماعة الفلاحة على مستوى كل بلدية مختلطة تقريبا، والتي عادة ما كانت تعتمد على كراء الأراضي وتسخيرها للفلاحة (القمح، الشعير، الشوفان).(3)

وأثناء صدور، مشروع1947 كانت وضعية الفلاح على حالها المعهود والمطبوع البؤس والاستغلال، فالأرياف في الجزائر عموما لم تتغير لا ماديا ولا اجتماعيا، وأبشع أنواع الاستعمار ظلت تتمادى، والفلاحون وسكان البوادي على العموم تعرضوا منذ الاحتلال لأشد أنواع الاستغلال، فكانوا يعيشون الفقر والحرمان ومقابل ذلك الغنى الفاحش للكولون.

إن هذا الدستور الذي ظهر في ظروف أراد الاستعمار من خلالها تكريس وجوده في الجزائر، كان المغزى الحقيقي منه التمويه بالإصلاح خاصة وأنه استغلت الأرض أيما استغلال وخلقت مجتمعين متناقضين أحدهما غني والآخر فقير.

إن فرنسا لم يكن لديها نية الإصلاح، بدليل أن محتوى هذا الدستور الذي جاءت به الحكومة الاستعمارية، لم يكن ليلقى قبول الشعب الجزائري، ولا حركته الوطنية، ومحتواه كان يضم الفصول التالية:

"الفصل الأول في النظام السياسي.

الفصل الثاني في الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

الفصل الثالث في المجلس الجزائري والفصل الرابع في النظام التشريعي.

الفصل الخامس في الميزانية الجزائرية،وضمتها مواد 30 و31،32 والمادة 33 وأهم ما جاء فيها تدخل ميزانية الأراضي الجنوبية في ميزانية الجزائر عند ابتداء مفعول هذا القانون.

الفصل السادس في الحكومة الجزائرية والفصل السابع في السلطات القضائية والفصل الثامن يخص ممثل الجمهورية الفرنسية والفصل التاسع في النظام الإداري،وأهم ما جاء في الدستور الفصل العاشر الخاص بالبيئات والمجتمعات المحلية وضم المواد التالية "48- 49- 50- 51- 52- 53- 54- 55"(4).

إن الفصول التي لها علاقة ببعضها البعض وتخص القطاع الفلاحي، الفصل الثاني في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفصل الخامس في الميزانية الجزائرية والفصل العاشر في البيئات والمجتمعات المحلية.

إن محتوى الدستور في هذه الفصول لم تأت واضحة فيما يتعلق بالجانب الفلاحي وإن كانت توحي إلى توزيع الأراضي وتوسيع الإقطاعات وإدخال تنظيمات جديدة على الدوار والاهتمام بالري والإسكان وتنظيم العمال الزراعيين والزيادة في الأجور. ولكن يأتي التناقض فيما يخص التمويل عن طريق الميزانية (تمويل المشاريع الزراعية) بحيث لا تنفذ المشاريع إلا بموافقة الحكومة الفرنسية،وهذا الذي أعطى للكولون مكانة خاصة ضمن لهم أكثر تمثيل لهذه المجالس،أضف إلى ذلك نوعية المشاريع التي تستفيد من الدعم. ومن التقارير التي قدمها بنك الفلاحة والتجارة "B.A.C" أنه لابد أن تتضافر الجهود الاقتصادية المادية والجهود الاجتماعية المتاحة لدعم الكولون بغرض تحقيق أهدافنا السياسية**(5).**

هذا الدعم المادي الموجه للاستيطان كان لخدمة أغراضه التوسعية خاصة فيما يتعلق بتوسع الإقطاعات والتي كانت تهم الكولون، لذا فهذا الدستور لم يأت بجديد يقول أندري جوليان: "استحالت مناطق الإصلاح الريفي وتركت مشاريع البلديات الريفية جانبا وأعتبر تشغيل الفلاحين غير وارد،واستفاد من الإسكان من كان لديهم بعض رأس المال ومدا خيل كافية "(6)**.**

هذه سياسة فرنسا عند الإعلان عن الإصلاح، أو مشروع يتعلق بالجانب الفلاحي فهناك فرق كبير وشاسع بين الأقوال والأفعال، بين الفكرة والتطبيق في هذه الإصلاحات، لأن هدفها

من ذلك كان الحفاظ على مكانتها في الجزائر بعد أن اهتزت في جوان 1940م والعمل على إرضاء المستوطنين وإجهاض المطالب الجديدة للحركة الوطنية.

كانت فرنسا تعتقد أن أحسن وسيلة لإسكات الوطنيين خاصة سكان الريف هو خلق سياسة إصلاحية زراعية توهم بأن هناك تغيير، وهي سياسة منبوذة عرفت بها فرنسا، فالإصلاحات الاقتصادية في جانبها الفلاحي التي حملها مشروع 1947م، كانت في جوهرها تخدم مصالح الطبقة الثرية من الأجانب على حساب الأكثرية من الفلاحين الجزائريين البسطاء.

والنتيجة لذلك الرفض القاطع لدستور يخدم الغطرسة الاستعمارية، وكان هذا الرفض من الشعب وحركته الوطنية، ونورد مثالا على ذلك مما جاء في البصائر في العديد من المقالات، ومن بينها ذلك التحليل الذي جاء فيه: "ما كان المتفوقون ورجال المال والأعمال وسادة الأرض الجزائرية المستحوذون على خيراتها وأموالها، يعلمون أن الدستور على ما هو عليه نافذ لا محالة"(7) . وكان لحركة الانتصار للحريات الديمقراطية موقفا واضحا ومتشددا تجاه دستور 1947 وكان ذلك عبر حملاتها الانتخابية وعبر مؤتمراتها العادية والاستثنائية، خاصة فيما يتعلق بالجانب السياسي منه.

أما التيار الشيوعي فكان موقفه نوعا ما مخالفا لمواقف التيارات الأخرى، وهو ما أكده أمين عام الحزب عمر أوزقان " القانون الأساسي مفتاح لخروج الجزائر من قفص الاستعمار، لكن ذلك لا يمنعنا من إيجاد نقاط مشتركة كإرجاع أراضي الحبوس وإبطال البلديات المختلطة "(8).

وهكذا فإنه يتضح جليا أن الإصلاحات التي قامت بها الحكومة الفرنسية في هذه المرحلة، ما هي إلا مشاريع وإصلاحات شكلية لم تمس العمق، فدستور1947 لم يعالج مشكلة الأرض، بل ما يلاحظ هو تدعيم الشركات الاستيطانية على حساب الشركات الأهلية لتزداد الأولى غنى والأخرى فقرا. والدليل على ذلك نظام الضرائب الذي ظل جائرا " فنظام الضرائب المعمول به في الجزائر ليس كنظام الضرائب الموجود في فرنسا "(9). وهذه الإصلاحات المزعومة لم تكن جوهرية " ولم يكن السكان من الأهالي يميلون إلى تقدير فوائد هذا القانون وهم ناقصو التغذية معوزو السكن واللباس "(10). وبالفعل فرنسا لم يكن لديها نية للإصلاح قط، بل كانت تخادع وتناور من أجل إطالة وجودها في الجزائر، والدليل على ذلك المشاريع الزراعية التي استحدثتها في الفترة الممتدة ما بين 1945 و 1947 والمرحلة الثالثة مابين 1948 و 1954، وكانت للمراوغة فقط. ومن بين هذه المشاريع، مشروع "إيف شاتينيو X.Chataigneau سنة 1946 في المجال الزراعي الذي كان يهدف إلى تحسين وضعية الريف وتجميع الفلاحين في جمعيات فلاحية مستقلة، والاهتمام بالري، كالاهتمام ببناء السدود وتدعيم الفلاحين بالوسائل والتجهيزات الفلاحية وتجفيف الأراضي الصالحة للحرث "(11).

يقول أندري جوليان "أن مشروع Chataigneau كان يهدف إلى إنشاء جمعيات مستقلة وكان ينبغي أن يكون عدد هذه الجمعيات 800 جمعية في عام 1956م، وكانت في مطلع 1948 حوالي 103 وتضم 75000 أسرة، ولكن نشاطها توقف سنة 1948م. وقد أتبعت هذه الجمعيات للشركات الأهلية للتعاون والادخار، وضمت إلى مستغلات خاصة كبيرة، ومنذ ذلك الحين لم تعد تتعلق بالجمهور الإسلامي الذي أنشئت من أجله، ولم يكن في عام 1954م سوى 133 جمعية زراعية للتعاون والادخار" (12).

السياسة الفرنسية واضحة تجاه أي إصلاح هو في فائدة الفلاحين، فهي تسعى دوما إلى إفقارهم وتشريدهم وتفكيكهم خوفا من أي نشاط ثوري، وذلك من خلال تدعيم الكولون بالتجهيزات وبالمقابل خلق مجموعة من القوانين الاضطهادية ضد الفلاح الجزائري. وعلى سبيل المثال، ما حدث في الجهة الغربية ومثيله في المقاطعة الوسطى والشرق، "ففي الغرب أنشأت الإتحاد الجهوي للمخازن التعاونية فيفري 1946 ودخلت هذه الشركة في النشاط بداية من شهر أوت 1948 وكانت تضم حوالي 12 مخزن للحبوب،ويصرح هذا الإتحاد أن هناك تطور سريع لهذا المخطط، أدى بالمجلس الإداري إلى تجهيز الشركة بالوسائل المادية حتى تتمكن من القيام بعمل جيد وهذا ما وصلت إليه وهران بداية من سنة 1952 في الحصول على 10000 هكتار "(13). وبمقارنة بسيطة بين ما جاء في دستور 1947 وإنشاء هذه التنظيمات الفلاحية للكولون بهذا الشكل، نلاحظ تناقضا صريحا نظريا وتطبيقيا، فمن جهة الإصلاحات الفلاحية الأهلية المعلنة في الدستور نظريا لم تطبق، أما واقعيا، فإن فرنسا لم تتوان في تقديم دعم مادي ومعنوي للمستوطنين.

" فلقد أنشأت الحكومة الاستعمارية تعاونية فلاحية، وكان الهدف من هذه التعاونية - التي ظهرت في 06 جويلية 1944 يرأسها كوربيار جوزاف الذي احتفظ بالرئاسة لغاية 23 أكتوبر 1947 واستمر نشاطها ما بعد هذا التاريخ - شراء الوسائل والتجهيزات الفلاحية وتقديمها للمستوطنين"(14). هذه الوسائل كانت مسخرة للكولون من أجل الاستغلال والنهب، وهي وسائل حديثة لخدمة النظام الرأسمالي الإمبريالي. وظل وضع الريف والفلاح كما هو، معاناة ونقص في الإنتاج، اقتصاد معاشي بوسائل تقليدية.

والغريب في الأمر أن الحكومة الاستعمارية رغم ما جاء في الدستور، وهو ليس في صالح الطبقة الكادحة من الفلاحين فإنها لم تطبقه، إلا وفق ما يخدم مصالحها. وفي الوقت الذي ظهرت فيه هذه التنظيمات الفلاحية تنامى عدد الكولون وثرواتهم وزاد استيلاؤهم على الأرض بالقوة لخدمة الاستعمار والنظام الإمبريالي، وبالمقابل كان الطرف الآخر يعيش فقرا مدقعا.

واستمرت الحكومة الاستعمارية في نهب الثروات وفي زيادة حجم الاستثمار الفلاحي الذي يصب كله في خانة الكولون "وذلك من خلال إنشاء الشركة التعاونية الفلاحية لبيع الخضر والفواكه. ومن بين الملاحظات أنه من بين التعاونيات الموجودة بإقليم وهران مثلا، ظلت هي الوحيدة في طريق نشاطها، وكانت قد أنشئت في 21 أفريل 1945، ثم عرفت نموا مطردا بداية من 02جويلية 1945 تحت رئاسة Rostain Bul، وتم تجسيد محاولاته سنة 1950 وسنة 1951، وكانت تختص هذه الشركة بجمع محاصيل الخضر والفواكه من المنخرطين فيها "(15). ومنذ القرن الماضي، اهتمت الحكومة الاستعمارية بالملكية الخاصة للكولون، وكان الهدف من ذلك هو تحويل الاقتصاد التقليدي إلى اقتصاد رأسمالي، وذلك برفع الحواجز القانونية وتسهيل الصفقات العقارية وإيجاد الظروف الملائمة للتوسع الاستعماري الأوروبي"(16).

والذي زاد في فقر الفلاحين هو الزيادة السكانية، وبالتالي ظهور مشكلة الأمن الغذائي ونقص التغذية وتشريد عائلاتهم: "إن الأغلبية الساحقة للسواد الأهلي تتركب من دهماء الفلاحين، والرعاة بين أبناء القرى الجبلية ومن نتائج الاستعمار الفرنسي: الاستحواذ على خمس الأراضي الخصبة،وصادف انتزاع الملكية تضخم عدد كبير من السكان وأصبح صغار المالكين يتقاضون أجورا ضعيفة، وتضع الإدارة الجزائرية نفسها العمال الفلاحين في صف الفقراء الاجتماعيين "(17). هذه هي الوضعية التي آلت إليها طبقة الفلاحين في الفترة الممتدة ما بين 1947 / 1948، وهو ما يؤكد التناقض الصريح الذي جاء في دستور 1947 م.

ولحماية مصالح الكولون في الجزائر المادية والمعنوية، على حساب طبقة سحقت وشردت تماما، تم " تشكيل الكونفدرالية العامة للفلاحة، وهي هيئة نقابية كان لها فروع عبر التراب الوطني "(18)، أنشأتها الحكومة الاستعمارية. والظاهر في هذه الكونفدرالية أنها بعيدة في صلاحياتها عن السلطة الإدارية، ولكن في الباطن هي تنظيم يجمع كبار الملاك وطبقة الإقطاع للتشاور في المسائل الزراعية، كنوعية الإنتاج وكميته وتحديد السعر. وكان لهذه الكونفدرالية مجموعة من الفروع في المقاطعات الثلاث فمثلا في مقاطعة وهران كان لها فروع في عين تموشنت، ومعسكر، مستغانم، وهران غليزان، سعيدة، سيدي بلعباس، تيارت، تلمسان. وتجمع تقارير الإدارة الاستعمارية "أن قانون النقابات الفلاحية الخاصة بالكولون ظهرت بقرار 21 مارس 1884م، وأهم نقابة موجودة في هذه الناحية وخاصة بالفلاحين الجزائريين تدافع عن الحقوق الاجتماعية والأخلاقية هي نقابة تلمسان الوحيدة " (19).

إن موقع الريف الجزائري ظل هامشيا من هذه الإصلاحات، حيث كان الفلاحون يعانون الضيق والفقر وتدني المستوى المعيشي. وكل هذه الإجراءات عوض أن تخدم المسود، خدمت السيد، فغياب العدالة في التوزيع، زاد في شدة وعنف الفلاح على الاستعمار، وكان يبحث عن الفرصة المواتية للانتقام وكان الشعب الجزائري بصفة عامة ينتظر بعد إصلاحات 1947

التغيير في وضعيته المأساوية، لكن العكس تماما، الفقر، نقص الغذاء (الخبز)، الزيادة في الضرائب، انتشار السوق السوداء، اضطراب الأسعار والمضاربات. وهو ما يؤكده التقرير الذي جاء في الجريدة الاستعمارية L'écho D'Oran: " إن السياسة المالية مرتبطة بالسياسة الاقتصادية ومن المؤكد أن التخفيض بنسبة 05 ٪من أجل إيقاف السوق السوداء واضطراب الأسعار الذي طال كل شيء"(20)، أضف إلى ذلك ظاهرة الهجرة وازدياد عدد العاطلين، ولم تتوقف في إجراءاتها التمييزية من خلال تنظيم الكولون في جمعيات فلاحية"(21) غرضها امتصاص خيرات البلاد وبالمقابل تهميش دور الفلاحين الجزائريين.

وكان سكان البوادي ينتظرون إجراءات هادفة، لا إجراءات قمعية، وإصلاحات فلاحية شاملة تغير من حياتهم الاقتصادية والاجتماعية. لقد طالت يد الاستعمار كل شيء فحتى الغابة التي كانت مصدرا هاما لعيش شريحة كبيرة من الفلاحين المعدمين ومواشيهم، لم تسلم من هذا النهب والاستغلال والحرق بحيث " أحرقت مساحات كبيرة ووضعت في المساحات قواعد عسكرية لمراقبة سكان البوادي "(22).

إنها سياسة محكمة متعددة الاتجاهات والأهداف غرضها السيطرة على الأرض، ترسيخ الاستيطان الاستغلال والنهب، وإظهار إصلاحات شكلية للمراوغة والإغراء وبازدراء يقول أحد الاستعماريين وهوDepreux " تستطيع فرنسا أن تقبل المقارنة مع كل الأمم لما فعلته في هذا البلد من إنجازات ضخمة، تفتخر بها تقدم اقتصادي ورخاء اجتماعي " (23).

إن السياسة الفلاحية في الجزائر لم يطرأ عليها تغيير، فدستور 1947جاء فقط لتلبية مطامع الكولون من جهة ووضعية فرنسا الاقتصادية من جهة أخرى وخير دليل على ذلك أنه لما كان المشروع يناقش في الجمعية الوطنية الفرنسية، أصدر وزير الفلاحة الفرنسي " Tangny Prigent"(24) قرارا تضمن مجموعة من النقاط تعالج الأزمة اقتصادية الفرنسية الناجمة عن نقص المواد الغذائية، وذلك من خلال الزيادة في الاستغلال والنهب وتجويع الشعب الجزائري من أجل توفير الغذاء لباريس، وأهم النقاط التي تضمنها القرار:

1- "تبني مخطط للحبوب في الجزائر طويل المدى غرضه تثبيت سعر القمح.
2- "إعفاء التخفيض على القمح قبل 31 مارس 1947بنسبة 5٪.
3- "إعادة تنظيم أسعار المواد الفلاحية والتحكم في سوق الحبوب.
4- تبني إجراءات صارمة من أجل التموين"(25).

إن المشروع الفلاحي الذي جاء في إصلاحات 1947 وما يتعلق بالدوار وتوسيع الملكية الأهلية وتحديثها وتوزيع الأراضي على الفلاحين الصغار، لم يكن إلا مشروعا للمراوغة وربح الوقت. فتحديث الملكية وتوسيعها كان إجراء لصالح الكولون، بما في ذلك التعويضات أحيانا وتقديم القروض المالية والدعم المعنوي من قبل السلطات الاستعمارية.

إن مجموع التناقضات التي حملتها المشاريع الاستعمارية في القطاع الفلاحي ما هي إلا سياسة طبقتها فرنسا لاستعباد الفلاح وإرضاء المستوطن،فقانون 1947 لم يتخط الفعل، كان سلاحا جديدا في يد المستوطنين لتوسيع ملكياتهم والسيطرة على ما تبقى. وموقع الريف في هذه الإصلاحات ظل هامشيا، لم يمس العمق بل العكس جاء لخدمة الاستيطان على حساب الفلاح الجزائري، صاحب الإمكانات البسيطة، فعلى أساس النهم الإمبريالي الشرس قامت الحكومة الاستعمارية.

وفي إطار تنفيذ دستور 1947 "أصدرت قانون 1950 الذي قدم مكتسبات كبيرة للكولون، وكان عنوان المشروع - أشغال عمومية كبيرة - اهتم بالري كحفر الآبار والسقي ومعالجة مشاكل الفلاحة"(26). ولهذا المشروع الكبير أنشأت الإدارة الاستعمارية النوادي الريفية الخاصة بالفلاحين الجزائريين، لكن دورها ظل مهمشا.

ولقد جاء رد فعل الحركة الوطنية بمختلف اتجاهاتها صريحا اتجاه دستور 1947 خاصة فيما يتعلق بالجانب الفلاحي ووضعية الريف على وجه الخصوص. فها هو المجلس الإداري لجمعية العلماء المسلمين يوجه نداء للأمة العربية "أيتها الأمة العربية، إن الدستور الذي وضعته الحكومة الفرنسية ووافق عليه برلمانها في أكتوبر1947، هو دستور ناقص من جميع جهاته، لم يحقق رغبة واحدة من الرغائب الوطنية للجزائر وآفته أنه فرض عليها فرضا ولم يؤخذ رأيها فيه،والدستور النافع هو الذي يكون للأمة رأي في وضعه واختيار لمناهجه، ويد في تشريعه ويكون ناشئا عن رغبتها ليكون محقق لرغائبها " (27).

الهوامش:

1. **جاء** في تقرير الولاية العامة بمناسبة الذكرى المئوية للاحتلال " قدم الفوج الفلاحي بقيادةM Béranger تقريرا مفصلا من وضعية الفلاحة بوهران من خلال المعرض الذي أقيم لها ونوه بالمجهودات الاقتصادية والتي توضع للنشاط الفلاحي مكانا خاصا لصالح الكولون الذين يذكرون أن الثراء الفلاحي كان موجودا بدليل التنوع الفلاحي والكمية الهائلة من الإنتاج وكان هوالمميز بين المقاطعات الثلاثة واستخدام الميكنة الحديثة ذات التقنية العالية.."

Gouvernement Général De L'Algérie, Le Centenaire De L'Algérie (T.02 èdition Pet G Alger 1931) p36

2. الجزائر الجديدة نوفمبر 1947.

4- 4482 Cotations 119 Affaires musulmanes

الجزائر الجديدة 1947

5- 5548Cotation 3H101: Conseil général (Demande de crédits) 1949-1960

6- شارل اندري جوليان، إفريقيا الشمالية تسيير (الدار التونسية للنشر 1976تونس)ص365.

7- البصائر شهر أفريل 1948.

8- الجديدة ماي 1947.

9- Rogier (Devmy), *Extrait Du journal,le courrier de SAÔNE et Loire*, Janvier1946.6985.124.

10- شارل اندري جوليان، المرجع السابق ص355.

11- البلاغ06- 07- 08 جانفي 1946.

12- المرجع السابق، ص134.

13- Les Associations agricoles:P18-19Ibid

14- نفس المصدر، ص 167.

15- Roger(DEVMY)Extrait du journal de SAONE et Loire Janvier 1952.

16- Lahouari Addi, *De L'Algérie précolonial a L'Algérie coloniale* (Atelier Ahmed Zabana Alger)1985 p65.

17- شارل أندري جوليان، المرجع السابق ص 56.

18 - Les Associations agricoles:p18.
19- 120 95 Cotation 3H 26,Syndicats agricoles 1905 -1960
20- L'écho D'Oran 04juin 1947

-21 ورد في11 code de L'Algérie Annoté مجموعة من المراسيم تتعلق بالجانب الفلاحي منها قانون الجمعيات صدر في مارس 1947 وتتكون من كبار الملاك الذين يستحوذون على أغلبية الأراضي، هؤلاء الذين يكون لهم اتصال مباشر بالحاكم العام والذي يكلف بدوره مجموعة من اللجان أهمها اللجنة الاستشارية للقروض الفلاحية والتي تمنح قروضا مالية لهذه الجمعيات، تتمتع برأسمال كبير وهي تقوم بعمليات الإنتاج، التخزين، التمويل بما فيها المنتجات الغابية، هذا الذي تضمنه قرار محافظ الجزائر ويحمل هذا المرسوم رقم 47- 30 يحمل 7مواد ولقد حددت هذه القوانين إمكانية النشاط الفلاحي داخل هذه الجمعيات كما أن لهذه القوانين إمكانية تقديم الدعم في حالة إلحاق ضرر في جمعية فلاحية تابعة للكولون وتقدم الدعم عن طريق الصندوق الجزائري للقرض الفلاحي وهذا حددته مواد 31- 37- 39 من القانون العام الخاص بالجمعيات ويكون هدف هذا الدعم تقديم المساعدة للمشاريع الاستيطانية، وبالمقابل نجد أن مجموع هذه المراسيم غضت النظر عن هيكلة وتنظيم الفلاحين الجزائريين بل قزمت هذا الشأن من خلال إعطاء تسميات مختلفة وهوما تضمنته المادة 47- 48 والتي تتحدث عن الجمعيات الفلاحية الخاصة بالجزائريين المتعددة الألقاب منها الجمعية الريفية، الجمعية النائية الفلاحية، هذه الجمعيات لا تنشأ إلا بموافقة الحاكم العام". Année1947, p 04

22-Djillali Sari,Le Dépossession des Fellahs(Alger;SNED1978), p134
23- L'écho D'Oran 18 Avril 1947
24- L'écho D'Oran 18 Avril 1947
25- L'écho D'Oran 18 Juin 1947
26- 5533 Cotation 3H85;Travaux agricoles compagne 1947-1957

-27 محمد خير الدين مذكرات الجزء الثاني. (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر) ص 54.

ألقاب الصوفية في العصر المملوكي

(الجزء الأول)

د. سعود محمد العصفور
جامعة الكويت.

يلحظ الباحث من خلال دراسته لمصادر العصر المملوكي وجود الكثير من الألقاب التي أطلقت على الصوفية، وهي تحمل غالباً في طياتها ألفاظاً دالة على مكانة من يحملها، وتشكل ظاهرة جديرة بالاهتمام، لذا فإن الحاجة تبدو ملحة لرصد هذه الألقاب ثم محاولة شرحها استكمالاً لصورة العصر.

وقد أورد القلقشندي في كتابه "صبح الأعشى في صناعة الإنشاء (1) "في مواطن عدة الكثير من الألقاب المتعلقة بالصوفية، وكذا الحال بالنسبة لحسن الباشا في كتابه "الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار(2) "، وسوف لا نغفل بحال تبيان ذلك في تناولنا لتلك الألقاب، ونورد أيضاً ما رصدناه من ألقاب من خلال تتبعنا لمصادر العصر المملوكي، وتسهيلاً لتتبعها من قبل الباحثين سوف نرتبها أبجدياً على النحو التالي:

الأجلي: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح المستخدمة في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المجلس العالي، كما يستخدم هذا اللقب في المكاتبات السلطانية وغيرها من مرتبة المجلس العالي (3). ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: شهاب الدين أحمد بن حسين بن أرسلان المقدسي، الشافعي، الصوفي، الشيخ، الإمام، العالم، الصالح، الأجلي، القدوة، سلك طريق الصوفية، واجتهد حتى صار مناراً يهتدي به السالكون، توفي سنة 844هـ/ 1440 م(4).

أستاذ الأكابر: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: أبو الحسن علي بن عبد الله الشاذلي المغربي صاحب الطريقة الشاذلية، المتوفى سنة 656هـ / 1258 م(5).

الأصيلي: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الكريم كالتي ترد في مكاتبات نائب الشام وفق ما رآه القلقشندي(6)، كما يستخدم هذا اللقب في ذات المكاتبات من مرتبة الجناب العالي (7)، ويستخدم أيضاً في نفس المكاتبات من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما أورده القلقشندي عن شهاب الدين ابن فضل الله في بعض التواقيع عن نائب الشام(8).

أكمل العارفين: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: العارف بالله تعالى عبد القادر بن محمد بن عمر بن حبيب الصفدي، الشافعي، المتوفى سنة 915هـ/ 1509م (9).

الأكملي: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: شمس الدين محمد بن إبراهيم البوصيري الشافعي، الصوفي، الزاهد، الأكملي، الصالح، كان عابداً مقصوداً من الأغنياء والفقراء، وله كرامات كثيرة، توفي سنة 824هـ /1421 م (10).

إمام الزُهاد: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح(11)، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ شهاب الدين أحمد بن محمد بن محمد، المعروف بابن وفاء الشاذلي المالكي، الزاهد، الصالح، إمام الزهاد، المتوفى سنة 812هـ/ 1409 م. (12)والشيخ عبد الله كتيلة بن أبي بكر الحربي، الدمشقي، البغدادي، الصالح، الناسك، إمام الزهاد، بقية شيوخ العراق، صاحب الكرامات، توفي سنة 681 هـ /1282 م (13).

إمام العارفين: وهو من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن محمد الرداد، القرشي، البكري، الفقيه، الشافعي، الصوفي، الزبيدي، الدمشقي: ت 821هـ/ 1418 م (كان من أعلام الصوفية، ومن الأئمة العارفين بالله، صحب الشيخ إسماعيل الجبرتي، وسلك على يديه، ولازمه نحو أربعين سنة، كما سمع من بعض شيوخ مكة المكرمة، وأجاز له من دمشق أبو بكر بن المحب، وعمرو بن أحمد الجر همي، ومحمد بن محمد بن داود المقدسي، ومحمد بن أحمد الصفي الغز ولي. (14)وأبو بكر بن عبد الله الشاذلي، العيدروسي، الشيخ الصالح، العارف بالله تعالى، أحد سادات الأولياء، وأئمة العارفين، المعروف بالعيدروس ت 909هـ/ 1503 م، وهو مبتكر القهوة المتخذة من البن في اليمن، لبس الخرقة الشاذلية من الشيخ العارف بالله جمال الدين محمد بن أحمد الدهماني المغربي القيرواني الطرابلسي المالكي، كما لبسها من الشيخ إبراهيم بن محمود المواهبي بمكة، و أخذ التصوف عن الشيخ ناصر الدين بن الميلق الإسكندري، وعن الشيخ تاج الدين بن عطاء الإسكندري، عن أبي العباس المرسي، عن الشيخ أبي الحسن الشاذلي (15).

إمام الفريقين : انظر: شيخ الطريقين وإمام الفريقين.

إمام الورعين : من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح، وقد أطلق هذا اللقب على الشيخ محمد بن أحمد بن محمد بن الحاج التونسي، ثم القاهري، المالكي، الصوفي، المعروف بابن زغدان ت 882هـ /1477 م، كان إمام الورعين، وكنز العارفين، وعلم الزهاد ين (16).

الإمامي: النسبة من الإمام، وهو من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف (17)، كما يستخدم هذا اللقب في ذات المكاتبات من مرتبة الجناب الشريف (18)، ويستخدم أيضاً في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس العالي (19)، أما في مرتبة المجلس السامي فيقتصر استخدامه في المكاتبات غير السلطانية (20).

أهل الله تعالى: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ومثاله ما ورد في ترجمة أبي الحسن علي بن عبد الله الشاذلي المغربي صاحب الطريقة الشاذلية ت 656هـ /1258 م من قول الشعراني: " إنما سطرنا لك يا أخي هذه الأمور الخاصة بالمكملين من أهل الله تعالى تشويقاً لك إلى مقاماتهم وفتحاً لباب التصديق لهم إذا سمعتهم يذكرون. "(21) وقول العارف بالله المحقق علي بن محمد بن محمد، المعروف بسيدي محمد وفا، الإسكندري الأصل، المالكي المذهب، الشاذلي الطريقة ت 801هـ/ 1398 م عن الصوفية: " حتى إنك ترى جبة الصوف على أهل الله تعالى أحسن من الحرير على غيرهم "(22) .

وربما قيل أيضاً: **" أحد رجال الله "**، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب : الشيخ العارف بالله تعالى علي المحلي، فقد كان أحد رجال الله المعدودين في التصوف والزهد (23).

أوحد العارفين: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما ذكره شهاب الدين فضل الله في بعض التواقيع عن نائب الشام (24).

أوحد العلماء في الأنام: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس العالي، وصورته ما ورد في ألقاب شيخ الشيوخ بخانقاه سرياقوس (25).

أوحد الكبراء: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما ورد في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي (26).

أوحد المحققين: ذكره القلقشندي في جملة ألقاب العلماء، لكنه عده في موضع آخر من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف، بينما أشار

حسن الباشا أن ابن فضل الله العمري أورده ضمن ألقاب الصلحاء(27)، والذي يترجح للباحث أنه يستخدم لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح معاً حسب الرأي الثاني للقلقشندي، ودليل استخدامه للصوفية ما ورد في ترجمة ضياء الدين إبراهيم بن عيسى المرادي الأندلسي، ثم المصري، ثم الدمشقي، الفقيه الشافعي، الإمام، الحافظ المتقن، أوحد المحققين، الزاهد، الورع، له معرفة تامة بمعارف الصوفية، حسن المذاكرة فيها، كان من كبار السالكين في طرق الحقائق، توفي سنة 668هـ 1269 /م (28).

أوحد المسلكين: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الكريم، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام، كما يستخدم هذا اللقب في ذات المكاتبات من مرتبة الجناب العالي (29).

أوحد الناسكين: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الشريف، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ جندل بن محمد العجمي، الشيخ الصالح، العارف بالله، الزاهد، أوحد الناسكين، صاحب الكرامات والأحوال الظاهرة، كان الظاهر بيبرس يزوره، وكذا كبار الأمراء، توفي سنة 675هـ /1276 م (30).

الأوحدي: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الكريم، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام (31)، كما يستخدم هذا اللقب في ذات المكاتبات من مرتبة الجناب العالي (32)، ويستخدم أيضاً في المكاتبات السلطانية من مرتبتي المجلس العالي، والمجلس السامي، وصورته ما ورد في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي (33).

بركة المسلمين: ذكر هذا اللقب ابن طولون كأحد ألقاب الشيخ الزاهد تقي الدين عين الملك، المتوفى سنة 751هـ /1350 م (34). كما أثبت هذا اللقب ابن قاضي شهبة لشيخ المحدثين، وبركة المسلمين، الزاهد، بدر الدين عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم ابن جماعة الكناني، الحموي الأصل، الدمشقي المولد، المصري، صاحب المؤلفات الكثيرة، منها هداية السالك، توفى سنة 767هـ/ 1365 م (35)، وقد يقتصر الأمر على لقب **"البركة"**، فقد نقل ابن العماد الحنبلي عن الذهبي قوله في ترجمة الشيخ أبي بكر بن عمر الأربلي: " الشيخ الزاهد الصالح البركة "(36) ، كما أطلق هذا اللقب على الشيخ زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي، الحنبلي، الشهير بابن رجب، العالم، العلامة، الزاهد، القدوة، البركة، المتوفى سنة 795هـ/ 1392 م (37).

بركة الملوك والسلاطين: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الشريف، ومرتبة الجناب الكريم، ومرتبة الجناب العالي، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام (38)، كما يستخدم هذا اللقب في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس العالي، وصورته ما ورد في ألقاب شيخ الشيوخ بخانقاه سرياقوس، فضلاً عن استخدامه في المكاتبات غير السلطانية من ذات المرتبة، ويستخدم أيضاً في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي على ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع، وفي المكاتبات غير السلطانية من نفس المرتبة على ما ذكره شهاب الدين بن فضل الله (39)، واللقب كذلك يستخدم في المكاتبات السلطانية من درجة مجلس الشيخ (40).

بركة الوقت: عند ذكره للشيخ أبي الرجال بن مري المنيني، قال ابن العماد الحنبلي عنه: القدوة، بركة الوقت، صاحب حال وكشف، وكان له عشرة أولاد ذكور فكني بأبي الرجال، توفي سنة 694هـ/ 1294م (41)، وكذا الحال بالنسبة للشيخ إبراهيم بن أحمد بن محمد الرقي الحنبلي، قال ابن العماد الحنبلي عنه: " القدوة، الزاهد، بركة الوقت "، توفى سنة 703هـ/ 1303م (42)، ولما ذكر إبراهيم بن

أحمد بن حاتم الحنبلي الأسعردي ت 712هـ /1312م قال ابن العماد: " الفقيه، الزاهد، القدوة، بركة الوقت (43) "، كما أورد هذا اللقب الذهبي، وابن طولون، فضلاً عن ابن العماد في ترجمة الشيخ الزاهد محمد بن عمر بن أبي بكر بن قوام بن علي البالسي، المتوفى سنة 718هـ/ 1318 م (44).

بقية السلف: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف (45)، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ شرف الدين محمود بن محمد بن أحمد، المعروف بابن الشريشي الشافعي ت 795هـ/ 1392م العلامة، الورع، بقية السلف (46). أما في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي، فيقال: **" بقية السلف الكرام "**، وصورته ما ورد في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي (47).

وقد يرد أيضاً بصيغة **"بقية السلف الصالحين "**، حيث أطلق هذا اللقب على مجد الدين موسى بن أحمد بن محمود الأقصراوي، الشافعي، الشيخ، الصالح، الزاهد، الخاشع، الناسك، جمال العلماء، كهف الفضلاء، محجة السالكين، قدوة العارفين، حجة العاملين، بقية السلف الصالحين، المتوفى سنة 740هـ/ 1339م (48).

بقية مشايخ علماء الصوفية: لقب خاص بمشايخ الصوفية، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ أبو بكر بن عبد البر بن محمد الموصلي، الشافعي، الإمام، القدوة، الزاهد، العابد، الخاشع، العالم، الزاهد، الناسك، الرباني، بقية مشايخ علماء الصوفية، المتوفى سنة 797هـ /1394م (49).

البليغي: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما ذكره شهاب الدين فضل الله في بعض التواقيع عن نائب الشام (50).

بهاء الأنام: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب العالي، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام (51).

الجامع بين علمي الشريعة والحقيقة: من ألقاب مشايخ الصوفية، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ أبو بكر بن علي بن عبد الله الشيباني، الموصلي، ثم الدمشقي، الإمام، القدوة، الزاهد، العابد، الخاشع، الناسك، الرباني، بقية مشايخ علماء الصوفية، وكان من كبار الأولياء، وسادات العباد، جمع بين علمي الشريعة والحقيقة، توفي سنة 796هـ/ 1393 م. (52)وقد يرد بصيغة: **" الجامع بين الشريعة والطريقة والحقيقة "**، ومن الذين كانوا كذلك: المولى محمد بن قطب الدين الأزنيقي الحنفي، الإمام، العالم، العامل ت 886هـ /1481 م ، سلك مسلك التصوف فجمع بين الشريعة والطريقة والحقيقة (53).

جامع طرق الواصفين: من ألقاب الصوفية وأهل الصلاح، وربما قيل: **"جامع الطرق"** (54) .

جلال الإسلام: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الشريف، وربما قيل: **" جلال الإسلام والمسلمين "**في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس العالي، وصورته ما ورد في ألقاب شيخ الشيوخ بخانقاه سرياقوس (55).

جمال الإسلام: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع الشريفة (56).

جمال الأصفياء العاملين: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف (57).

جمال الزهاد: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب العالي، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام (58).

جمال العلماء: أطلق هذا اللقب على مجد الدين موسى بن أحمد بن محمود الأقصراوي، الشافعي، الشيخ، الصالح، الزاهد، الخاشع، الناسك، جمال العلماء، المتوفى سنة 740هـ/ 1339 م (59).

جمال النساك: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما ذكره شهاب الدين فضل الله في بعض التواقيع عن نائب الشام (60).

جمال الورعين: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب العالي، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام. (61)

الجناب الشريف : وربما قيل أيضاً: **" الجناب الشريف العالي "**، ويلاحظ أن لقب الجناب من ألقاب الأصول التي بدأ استعمالها في المكاتبات السلطانية وكبار الأمراء، لكن الأمر توسع في العصر المملوكي ليشمل مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ومثال ذلك أنه أطلق على الشيخ نظام الدين إسحاق شيخ الشيوخ بالديار المصرية والبلاد الشامية وسائر المملكة الإسلامية في نقش بتاريخ 757هـ /1356 م في النظامية، من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية (62).

الجناب العالي: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات السلطانية وغيرها، أما في المكاتبات السلطانية، فصورتها ما جاء في ألقاب قاضي القضاة الشافعية بمصر، وأما في المكاتبات غير السلطانية، فصورتها ما رآه القلقشندي في توقيع عن نائب الشام لبعض الوظائف الدينية للعلماء (63).

الجناب الكريم: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية، وربما قيل **"الجناب الكريم العالي "**، وصورته على ما رآه القلقشندي في بعض الدساتير الشامية في توقيع القاضي جمال الدين بن أبي جرادة الحنفي لبعض الوظائف الدينية، وما رآه أيضاً في بعض التواقيع عن نائب الشام (64).

جنيد القوم: أطلق هذا اللقب على الشيخ أحمد بن سليمان الزاهد، الإمام، العالم، العامل، الرباني، جنيد القوم، المتوفى سنة 820هـ / 1417 م (65).

جنيد الوقت: أطلق هذا اللقب على الشيخ أبي بكر بن عبد البر بن محمد الموصلي، الشافعي، الإمام، القدوة، الزاهد، العابد، الخاشع، العالم، الزاهد، الناسك، الرباني، بقية مشايخ علماء الصوفية، وجنيد الوقت، المتوفى سنة 797هـ/ 1394 م (66).

حجة الصوفية: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ومن الذين تلقبوا به: أبو الحسن علي بن عبد الله الشاذلي المغربي صاحب الطريقة الشاذلية، المتوفى سنة 656هـ/ 1258 م (67).

حجة العاملين: أطلق هذا اللقب على مجد الدين موسى بن أحمد بن محمود الأقصراوي، الشافعي، الشيخ، الصالح، الزاهد، الخاشع، الناسك، جمال العلماء، كهف الفضلاء، محجة السالكين، قدوة العارفين، حجة العاملين، المتوفى سنة 740هـ / 1339 م (68).

حسنة الأيام: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الكريم، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام (69).

خاتم الأولياء: أطلق هذا اللقب على العارف بالله المحقق محمد بن محمد بن محمد، المعروف بسيدي محمد وفا، والد بني وفا، الإسكندري الأصل، المالكي المذهب، الشاذلي الطريقة ت 765هـ/ 1363م، فقد ذكر ولده علي عنه أنه هو خاتم الأولياء (70).

الخاشع: هو الخاضع المتذلل لغة، وكان في عصر المماليك يطلق على من اتصف بالصلاح من

المدنيين والعسكريين، وإن كان بالصوفية أخص. ويستخدم في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي(71)، ومن الذين نالوا شرف هذا اللقب: الشيخ مجد الدين موسى بن أحمد بن محمود الأقصراني الشافعي شيخ خانقاه سرياقوس الناسك، العابد، الخاشع، المتوفى سنة 740هـ/ 1339 م (72). قاضي القضاة جمال الدين يوسف بن محمد بن محمود، الشيخ، الإمام، العلامة، الصالح، الخاشع، شيخ الإسلام، المرداوي، الحنبلي، المتوفى سنة 769هـ /1367 م (73). الشيخ أبو بكر بن علي بن عبد الله الشيباني، الموصلي، ثم الدمشقي، الإمام، القدوة، الزاهد، العابد، الخاشع، المتوفى سنة 796هـ / 1393 م (74). الشيخ أبوبكر بن عبد البر بن محمد الموصلي، الشافعي، الإمام، القدوة، الزاهد، العابد، الخاشع، المتوفى سنة 797هـ /1394م (75).

و"**الخاشعي** "نسبة إليه للمبالغة (76)، وهو من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مراتب: المقرالشريف، والجناب الشريف، والجناب الكريم، والجناب العالي، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام (77)، كما يستخدم في المكاتبات السلطانية وغيرها من مرتبة المجلس العالي، وصورته ما ورد في ألقاب شيخ الشيوخ بخانقاه سرياقوس، والمجلس السامي، وصورته ماورد في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي، أما في المكاتبات غير السلطانية فيستخدم في مرتبة المجلس العالي (78).

خالصة الإمام: من ألقاب الصوفية، وربما جعل من ألقاب العلماء أيضاً، والمراد بالإمام هنا الخليفة أو السلطان (79).

خالصة الأنام: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف (80).

الخانكي: ينسب بعض الصوفية إلى الخانكاه التي عرفوا فيها أو انتموا إليها. ومن أولئك :كمال الدين محمد بن علي بن الضياء المصري الخانكي، الحنبلي، الإمام، العلامة ت 888هـ /1483 م، أصله من الخانكاه السرياقوسية (81). ولشيخ عبد العظيم بن يحيى بن أحمد بن عبد العظيم الخانكي، الكرستي ـ نسبة إلى بلدة أعجمية ـ القاهري، الدمشقي، العلامة، الشافعي، ولد بالخانكاه ونشأ بها، واستقر في صوفية الناصرية، ودرس في الداودية سنة 896هـ/ 1490م .(82)

خلاصة سلف القوم: من ألقاب الصوفية وأهل الصلاح، والقوم يختص في اللغة بالرجال دون النساء (83).

خلف الأولياء: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الكريم، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام .(84)

خيرة الإسلام :من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المجلس العالي .(85)

دليل المريدين إلى أوضح الطرائق: من ألقاب مشايخ الصوفية، والمراد بالمريدين طلاب الطريق إلى الله تعالى .(86)

ذخر الدول: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع الشريفة .(87)

ذخر الطالبين: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المجلس العالي .(88)

ذو الأحوال السنية والمقامات العلية: أطلق هذا اللقب على الشيخ علي بن عبد الله الطواشي اليمني الصوفي الكبير العارف الشهير ذو الأحوال السنية والمقامات العلية، مدرس المجاهدية بدمشق، المتوفى سنة 741هـ / 1340 م (89).

ذو الأحوال الشريفة: انظر: ذو الحالات الفاخرة.

ذو الحالات الفاخرة والأحوال الشريفة: أطلق هذا اللقب على الشيخ الصوفي، الزاهد، العابد، القدوة، ذي الحالات الفاخرة والأحوال الشريفة عبد العزيز الدريني، المتوفى سنة 697هـ /1297 م .(90)

ذو الكرامات: من ألقاب الصوفية وأهل الصلاح، ومن الذين تلقبوا بهذا اللقب الشيخ عبد الله المنوفي المالكي، الصالح، العابد، الزاهد، الأوحد، ذو الكرامات الكبيرة، توفي سنة 748هـ / 1347 م (91).

ذو المقامات العلية: انظر: ذو الأحوال السنية والمقامات العلية.

الرباني: من ألقاب الصوفية وأهل الصلاح، واللقب يستخدم في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الكريم، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام .(92)ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ علاء الدين أحمد بن عبد المؤمن السبكي، ثم النووي، الإمام، الرباني، فقد كان رجلاً صالحاً، صاحب أحوال ومكاشفات، توفي سنة 749هـ /1348 م .(93)والشيخ أبو بكر بن علي بن عبد الله الشيباني، الموصلي، ثم الدمشقي، الإمام، القدوة، الزاهد، العابد، الخاشع، الناسك، الرباني، المتوفى سنة 796هـ/ 1393 م .(94) والشيخ أبو بكر بن عبد البر بن محمد الموصلي، الشافعي، الإمام، القدوة، الزاهد، العابد، الخاشع، العالم، الزاهد، الناسك، الرباني، المتوفى سنة 797هـ/ 1394 م .(95) والشيخ جمال الدين عبد الله بن خليل بن فرج القدسي الأصل، الدمشقي، البرماوي، المعروف بالقلعي ت 833هـ/ 1429م الرباني، الصوفي، العارف، كان إماماً، مسلكاً، قدوة، ذا قدم راسخ في علم الباطن .(96) والشيخ زين الدين عبد الرحمن بن إبراهيم، الإمام، القدوة، الزاهد، الرباني، الدمشقي، الصالحي، الحنبلي، المتوفى سنة 915هـ / 1509 م .(97) والشيخ المعتقد إبراهيم بن محمد بن عبد الرحمن الدسوقي، الدمشقي، الشافعي، الصوفي، الرباني ت 919هـ /1513 م ، لبس خرقة التصوف من الشيخ شهاب الدين بن قرا .(98).

وربما لقب به العالم، فقيل: **" العالم الرباني "،** وهو المتأله والعارف بالله .(99) ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ تقي الدين أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن الحصني، الدمشقي، الحسيني، الإمام، العالم الرباني، الزاهد، الورع، له في الزهد والتقلل من الدنيا حكايات، توفي سنة 829هـ /1425م (100).

ركن الملوك والسلاطين: من الألقاب الملوكية وما في معنى ذلك من أرباب السيوف، ويستخدم أيضاً كلقب لبعض مشايخ الصوفية، لكن الأول أظهر. ويستخدم هذا اللقب لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف (101)، ويستخدم أيضاً في المكاتبات السلطانية وغيرها من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما ورد في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي .(102)

الزاهد: من ألقاب الصوفية وأهل الصلاح، وهو في اللغة خلاف الراغب، والمراد هنا من أعرض عن الدنيا فلم يلتفت إليها .(103) وقد نال هذا اللقب الكثير من الصوفية أمثال: عز الدين إبراهيم بن أحمد بن عبد المحسن العلوي الغرافي. نسبة إلى نهرتحت واسط بينها وبين البصرة. الإسكندري الشافعي ت 638هـ/ 1240م ، هو من ذرية موسى الكاظم، كان في زهد ونزاهة .(104)وإبراهيم بن أحمد بن محمد، أبو

إسحاق الرقي، نزيل دمشق، الزاهد، كان يلبس على رأسه طاقية وخرقة صغيرة لا غير، المتوفى سنة 647هـ /1249م .(105)وشهاب الدين أحمد بن سالم، المصري الأصل، الدمشقي الدار والوفاة، الشيخ، الإمام، الحنفي، النحوي، الزاهد، المتوفى سنة 664هـ/ 1265 م .(106)و إبراهيم بن عبد الله بن محمد، ابن قدامة المقدسي، الجماعيلي الأصل، الدمشقي، الصالحي، الحنبلي، الشيخ، الزاهد، العابد، المتوفى سنة 666هـ /1267م .(107) وتقي الدين أحمد بن عبد الواحد بن مري، المقدسي، الحوراني، الشافعي، الشيخ الزاهد، الفقيه، الفرضي، المتوفى سنة 667/هـ 1268 م .(108) وأحمد بن سعد الله بن جماعة، الشيخ، الزاهد، العابد، شيخ البيانية، المتوفى سنة 675هـ/ 1276 م .(109) وموفق الدين أحمد بن الحسن بن يوسف الكواشي، العلامة، الزاهد، المفسر، المتوفى سنة 680هـ /1281 م .(110) و إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم المطرزي الدامغاني الحنفي ت 682هـ 1283 /م ، كان شيخاً فاضلاً، زاهداً، مدرساً، مفتياً، عارفاً بأصول المذهب وفروعه .(111) وإسماعيل بن إبراهيم بن علي الفراء، الصالحي، الزاهد، الورع، صاحب الكرامات، المتوفى سنة 684هـ /1285 م .(112)وبرهان الدين، وقيل تقي الدين إبراهيم بن معضاد بن شداد الجعبري المعتقد، الشيخ الزاهد)ت 687هـ 1288 /م، وكان لديه معرفة بالطب والشعر .(113) و شرف الدين أحمد بن أحمد بن عبيد الله، ابن قدامة المقدسي الحنبلي، الشيخ، الإمام، الزاهد، الفقيه، الفرضي، المتوفى سنة 687هـ/ 1288 م .(114) وأحمد بن إبراهيم بن عبد الواحد، ابن العماد المقدسي الصالحي 688 هـ / 1289 م ، كان زاهداً، عابداً، وله أتباع ومريدون .(115) وشهاب الدين أحمد بن أحمد بن عباس بن جعوان، الشيخ، الإمام، المحقق، الزاهد، الأصولي، الفقيه، المتوفى سنة 699هـ /1299م .(116) وشهاب الدين أحمد بن فرج بن محمد اللخمي الإشبيلي الدمشقي، الشيخ، الإمام، الحافظ، الزاهد، المتوفى سنة 699هـ /1299م .(117) وعماد الدين أحمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن الواسطي، الشافعي، الزاهد، المتوفى سنة 711هـ / 1311 م .(118) وتقي الدين عبد الله بن أحمد بن تمام التلي، الصالحي، الأديب، الزاهد ت 718هـ /1318 م .(119) وصدر الدين إبراهيم بن محمد بن سعد الدين، ابن حمويه الجويني، الشافعي، الصوفي الزاهد، المتوفى سنة 722هـ/ 1322 م .(120) والزاهد الكبير جلال الدين إبراهيم بن محمد بن أحمد العقيلي الدمشقي، المعروف بابن القلانسي، دخل مصر فعظموه وبنوا له زاوية، توفي سنة 722هـ/ 1322 م .(121) وشمس الدين محمد بن مسلم بن مالك الزيني، الصالحي، قاضي القضاة، الفقيه، الصالح، الزاهد، المتوفى سنة 726هـ/ 1325 م .(122) وزاهد الإسكندرية الشيخ ياقوت الحبشي الشاذلي، صاحب أبي العباس المرسي، كان من مشاهير الزهاد، وكان يقول: أنا أعلم الخلق بلا إله إلا الله، توفي بالإسكندرية 732سنة هـ /1331 م .(123) ومجد الدين موسى بن أحمد بن محمود الأقصراوي، الشافعي، الشيخ، الصالح، الزاهد، المتوفى سنة 740هـ /1339 م .(124) ومحمد بن موسى بن محمد الفرنثي الصوفي الصالحي الزاهد، المتوفى سنة 747هـ /1346 م .(125) والشيخ أبو بكر بن علي بن عبد الله الشيباني، الموصلي، ثم الدمشقي، الإمام، القدوة، الزاهد، العابد، الخاشع، الناسك، الرباني، بقية مشايخ علماء الصوفية، المتوفى سنة 796هـ/ 1393 م .(126) وأحمد بن إبراهيم بن محمد، ابن عرب الشيخ، الإمام، العالم، الزاهد، المعتقد الكبير، صاحب الكرامات، اليمني الأصل، البرصاوي، المصري الدار والوفاة، الحنفي، المتوفى سنة 830هـ /1426 م .(127) والشيخ الإمام الصالح الورع الزاهد شمس الدين الديروطي، ثم الدمياطي الواعظ، المتوفى سنة 921هـ/ 1515 م .(128)

والزاهدي: نسبة إليه للمبالغة (129)، وهو من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف (130)، كما يستخدم هذا اللقب في ذات المكاتبات من

مراتب الجناب الشريف، والجناب الكريم، والجناب العالي، والمجلس العالي وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام (131)، ويستخدم أيضاً في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس العالي، و صورتها على ما ورد في ألقاب شيخ الشيوخ بخانقاه سرياقوس، ومن مرتبة المجلس السامي، وصورتها ما ورد في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي .(132)و قد تلقب به أيضاً الشيخ شهاب الدين أحمد ابن محمد بن علي الزاهدي، الحفار، المعمر، العابد، خادم ضريح الشيخ رسلان، المتوفى سنة 839هـ /1435م .(133)

زمزم الأسرار: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ومن الذين تلقبوا به: أبو الحسن علي بن عبد الله الشاذلي المغربي، زمزم الأسرار صاحب الطريقة الشاذلية، المتوفى سنة 656هـ / 1258 م .(134)

زين الأصفياء: أسبغ هذا اللقب ابن طولون على الشيخ تقي الدين أبي محمد عين الملك ابن الشيخ زين الدين رمضان الأخلاطي، زين الأصفياء، الذي قدم دمشق سنة 711هـ / 1311م، وأنشأ زاوية عين الملك المنسوبة إليه، وأوقف عليها الأوقاف الجليلة، ثم توفي سنة 751هـ/ 1350 م .(135)

زين الأنام: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات السلطانية وغيرها من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع الشريفة .(136)

زين الزهاد: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات السلطانية وغيرها من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما ورد في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي .(137)

زين السلالة الزاهرة: من ألقاب الصوفية والعلماء، وقد ورد هذا اللقب في توقيع من ترتيب شهاب الدين محمود الحلبي، ورتبته المجلس السامي .(138)

زين العارفين: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ومن الذين تلقبوا به : أبو الحسن علي بن عبد الله الشاذلي المغربي، زين العارفين، صاحب الطريقة الشاذلية، المتوفى سنة 656هـ /1258م .(139)

زين العباد: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المجلس العالي .(140)

زين المشايخ: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات السلطانية وغيرها من مرتبة المجلس السامي، و درجة مجلس الشيخ .(141)

السالك: من ألقاب الصوفية وأهل الصلاح، وهو فاعل من السلوك، والتسلك هو السير على الطريق الموصل إلى الله تعالى، الذي هو غاية كل صوفي، ويأخذه المريد عن شيخه، ومن ذلك: أن تقي الدين عبد الرحمن بن عبد المحسن بن عمر الواسطي، الشافعي ت 744هـ /1343 م " صحب الشيخ عز الدين الفاروثي، وتسلك به .(142) "ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات السلطانية وغيرها من مرتبة المجلس السامي، و درجة مجلس الشيخ .(143)

وربما قيل: " **السالك في طريق الحقائق** :"وهو من ألقاب الصوفية، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ ضياء الدين إبراهيم بن عيسى المرادي الأندلسي، ثم المصري، ثم الدمشقي، الفقيه الشافعي، كان صوفياً زاهداً ورعاً. وقد نقل ابن العماد الحنبلي عن النووي قوله فيه: " كان عندي من كبار السالكين في طرائق الحقائق .(144) "

و "**السالكي** :"نسبة إليه للمبالغة، وهو من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف، ويستخدم أيضاً في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس العالي، و صورتها على ما ورد في ألقاب شيخ الشيوخ بخانقاه سرياقوس (145).

سراج الناسكين: أسبغ هذا اللقب ابن طولون على أبي الصفا خليل بن الشيخ تقي الدين أبي محمد

عين الملك ابن الشيخ زين الدين رمضان الأخلاطي، الذي خلف والده في زاويته عين الملك المنسوبة إليه، وأوقف حصة الربع والسدس شائعاً من قرية عين يعفور من الإقليم الداراني من عمل دمشق في سنة 764هـ /1362 م على أولاده الثلاثة: عبد الله، وأحمد، والست عاشورا، وعلى أحفادهم من بعدهم، فإذا انقرضوا جميعاً، عاد الوقف على المقيمين بالزاوية (146).

سلطان الطريقة: من ألقاب الصوفية وأهل الصلاح (147)، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: العارف بالله تعالى عبد القادر بن محمد بن عمر بن حبيب الصفدي، الشافعي، أخذ التصوف عن الشيخ أرسلان الرملي، وعن الشيخ علي بن ميمون، وكان يعتقد بابن عربي اعتقاداً زائداً، ويؤول كلامه تأويلاً حسناً، حتى لقب بسلطان الطريقة، توفي سنة 915هـ /1509 م (148)

سيد الأولياء: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب :الشيخ أبو بكر بن عبد الله الشاذلي، العيدروسي، الشيخ الصالح، العارف بالله تعالى، أحد سادات الأولياء، وأئمة العارفين، المعروف بالعيدروس، المتوفى سنة 909هـ/ 1503 م (149).

سيد العارفين: وهو من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب الشيخ شمس الدين الحنفي ت 847هـ/ 1443 م ، فقد كان من أجلاء مشايخ مصر، وسادات العارفين (150).

سيد العباد: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ أبو بكر بن علي بن عبد الله الشيباني، الموصلي، ثم الدمشقي، الإمام، القدوة، الزاهد، العابد، الخاشع، الناسك، الرباني، بقية مشايخ علماء الصوفية، وكان من كبار الأولياء، وسادات العباد، جمع بين علمي الشريعة والحقيقة، توفي سنة 796هـ / 1393 م (151).

السيدي: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف .(152)

سيف الإمام: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الشريف .(153)

شرف الأنام: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المجلس العالي .(154)

شرف الصلحاء في العالمين: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس العالي، وصورته ما ورد في ألقاب شيخ الشيوخ بخانقاه سرياقوس .(155)

شرف العلماء: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما ذكره شهاب الدين فضل الله في بعض التواقيع عن نائب الشام .(156)

الشيخ: من ألقاب العلماء والصلحاء، وأصله في اللغة: الطاعن في السن، ولقب به أهل العلم والصلاح توقيراً لهم كما يوقر الشيخ الكبير. وهذا اللقب كان مجاله واسعاً جداً، فكان يطلق على بعض كبار العلماء، وعلى الوزراء، ورجال الكتابة، والمحتسبين، وبعض الملوك والكتاب من غير المسلمين .(157) وفي عصر المماليك كان هذا اللقب من ألقاب الأصول، فكان يأتي أحياناً في مقدمة الألقاب والولايات، وكان أصله "مجلس الشيوخ "، ثم اختص بالمضاف إليه، فأصبح خاصاً بمشايخ الصوفية وأهل الصلاح ؛ وكان من فروعه "الشيخ الصالح الورع الزاهد "، ونحو ذلك، كما يستخدم في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع الشريفة .(158)وقد يضاف إليه بعض

الألفاظ كالكبير، فيصبح: " **الشيخ الكبير** "ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ الكبير، والولي الشهير، العارف بالله تعالى أبو بكر بن داود الصالحي، الحنبلي المسلك، المخلص، الفقيه، المتوفى سنة 806 هـ /1403 م (159).

شيخ الإسلام: من ألقاب الصوفية وأهل الصلاح، فضلاً عن كونه من ألقاب كبار العلماء .(160)
ومن الذين تلقبوا به تقي الدين علي بن عبد الكافي بن علي السبكي، الإمام، الفقيه، المحدث، الحافظ، المفسر، المقرئ، الجدلي، المنطقي، الخلافي، النظار، شيخ الإسلام، وقاضي القضاة ، صحب في التصوف الشيخ تاج الدين بن عطاء الإسكندري الشاذلي، توفي سنة 756هـ / 1355 م، و دفن في مقابر الصوفية بمصر (161).

شيخ الشيوخ: لقب كبير الصوفية، يطلق على متولي الإشراف على رجال الطرق الصوفية جميعاً، وفي العصرين الأيوبي و المملوكي أصبح لقباً فخرياً، يطلق على شيخ الخانقاه الصلاحية التي بناها صلاح الدين المسماة "سعيد السعداء "، و لما بنى السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون الخانقاه الناصرية بسرياقوس صارت مشيخة الشيوخ إلى شيخها .(162)وقد أسبغ هذا اللقب على الكثيرين أمثال: شرف الدين عبد العزيز بن محمد بن عبد المحسن الأنصاري، المتوفى سنة 662هـ/ 1263 م .(163)و شرف الدين عبد الله بن عبد الله بن عمر الجويني، ثم الدمشقي، الصوفي، المتوفى سنة 678هـ/ 1279 م .(164)و نجم الدين عبد اللطيف بن نصر بن سعيد الميهني، المتوفى سنة 697هـ /1297 م .(165)وشمس الدين محمد بن أبي بكر بن محمد الفارسي، الأيكي، الشافعي، المتوفى سنة 697هـ / 1297 م .(166)وكريم الدين عبد الكريم الأبلي الذي غسل الخليفة الحاكم بأمر الله بعد موته سنة 701هـ 1301 م .(167)وفخر الدين يوسف بن عبد الله بن عمر، ابن حمويه الجويني، المتوفى سنة 701هـ / 1301 م .(168)و صفي الدين محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي، الهندي الشافعي، المتوفى سنة 715هـ /1315 م .(169)وجمال الدين سليمان بن عمر بن سالم الأذرعي، الزرعي، الشافعي، المتوفى سنة 734هـ /1333 م .(170)و شهاب الدين أحمد بن محمود بن عبد الله، ابن الفرفور .(171)ومجد الدين موسى بن أحمد بن محمود الأقصراني، المتوفى سنة 740هـ 1339 م .(172)وضياء الدين عبيد الله القرمي، الذي استقر في مشيخة المدرسة الأشرفية، ولقب بشيخ الشيوخ، وأبطل هذا اللقب من متولي مشيخة خانقاه سرياقوس، وذلك سنة 778هـ /1376م .(173)
وقاضي القضاة سري الدين محمد بن المسلاتي خطيب الجامع الأموي، وشيخ الشيوخ بدمشق، وكان ذلك سنة 791هـ/ 1388 م .(174)وجلال الدين أحمد بن إسحاق بن عاصم الأصفهاني، المتوفى سنة 802هـ /1399 م .(175)وبدر الدين حسن بن علي، الشهير بابن الأمير، وابن الآمدي، المتوفى سنة 805هـ /1402 م .(176)
و سيف الدين يوسف بن محمد بن عيسى السيرامي، العجمي، الحنفي، المتوفى سنة 810هـ /1407 م .(177) وشهاب الدين أحمد بن محمد، المعروف بابن المحمرة شيخ الخانقاه الصلاحية .(178) ومحب الدين عثمان بن سليمان بن رسول الكراني، التركماني، الحنفي، وولده أحمد الذي أصبح شيخ الشيوخ سنة 839 هـ /1435 م .(179).

وربما ينسب إلى البلد فيقال: " **شيخ الشيوخ بالديار المصرية** "كالشيخ مجد الدين موسى ابن أحمد بن محمود الأقصراني، المتوفى سنة 740هـ /1339 م (180)، **أو "شيخ الشيوخ بدمشق** "كالشيخ علاء الدين علي بن محمود بن حميد القونوي، الحنفي، المتوفى سنة 749هـ/ 1348 م (181)، **أو "شيخ شيوخ حلب** "كالشيخ نجم الدين عبد اللطيف ابن نصر بن سعيد الميهني، المتوفى سنة 697هـ /1297 م (182)، **أو "شيخ شيوخ حماة"** كالشيخ شرف الدين عبد العزيز بن محمد بن عبد المحسن الأنصاري،

المتوفى سنة 662هـ/ 1263 م .(183)

وربما يضاف إلى اللقب تتمات أخر مثل: " **شيخ الشيوخ بالديار المصرية والممالك الإسلامية** "، أو " **شيخ مشايخ السادة الصوفية بالخانقاه الناصرية .**(184) "

يتبع

الهوامش

(1)القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة 1963 م.

(2)حسن الباشا، الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار، طبعة دارالنهضة العربية، القاهرة 1978م.

(3)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6ص،154، 158، 163.

(4)ابن طولون، رسائله، نسخة كبيرة متفرقة المحتوى بمكتبة أحمد الثالث في تركيا برقم 1316 ، ق 246؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت د.ت ج 7ص 248- 249.

(5)الشعراني، الطبقات الكبرى المسمى لواقح الأنوار في طبقات الأخيار، طبعة دار الجيل، بيروت 1988م، ج 2،ص 4- 12 ؛ ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج،5، ص 278- 279.

A.Cour: Encyclopedie de l'islam , Paris, 1966.IV:256 ; Douglas: Muslim World,London,1970, XXXVIII: 257-279.

(6)القلقشندي، المصدر السابق، ج، 6 ص 162.

(7)المصدر السابق، ص 162.

(8)المصدر السابق، ص. 164

(9)ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 8، ص 69- 71.

(10)القلقشندي، المصدر السابق، ج، 6 ص 164؛ ابن طولون، رسائله، ق 231؛ ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 7 ص 167- 168..

(11)حسن الباشا، المرجع السابق، ص. 177.

(12)ابن طولون، المصدر السابق، ق 225؛ ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 7ص 96- 97.

(13)ابن طولون، المصدر السابق، ق 114؛ ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 5ص 373- 374.

(14) المقريزي، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، دراسة وتحقيق محمد كمال الدين عز الدين علي، مج 2ص 317- 320؛ ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر بأبناء العمر، نشر دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن 1974م، ج 3ص 177- 178؛ السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، نشر دار مكتبة الحياة، بيروت د .ت، ج 1ص 260- 262 ;

Brockelmann,Geschichte der arabischen Litteratur,Leiden1937:g,II:189.C

(15)الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت 1977م، ج 1،ص 115؛ ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 8ص 39- 41.

(16)ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 7ص 335- 336..

(17)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6ص 161؛ حسن الباشا، المرجع السابق، ص 179.

(18)المصدر السابق، ص 163.

(19)المصدر السابق.

(20)المصدر السابق.

(21)الشعراني، المصدر السابق، ج 2ص 12.

(22)المصدر السابق، ص 30.

(23)المصدر السابق، ص 108- 109.

(24)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6ص 164.

(25)المصدر السابق، ص 163.

(26)المصدر السابق، ص 164.

(27)المصدر السابق، ص 39، 161؛ حسن الباشا، المرجع السابق، ص 219.

(28)ابن طولون، المصدر السابق، ق 64؛ ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 5ص .326

(29)القلقشندي، المصدر السابق، ص 162.

(30)المصدر السابق ؛ ابن طولون، المصدر السابق، ورقة 74؛ ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 5ص 347.

(31) القلقشندي المصدر السابق، 162.

(32)المصدر السابق.

(33)المصدر السابق، ص 163.

(34)ابن طولون، القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية، تحقيق محمد أحمد دهمان، من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، طبعة دار أبي بكر، دمشق 1980 م، ق 1ص 303.

(35)ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، تصحيح وتعليق الحافظ عبد العليم خان، طبعةدار الكتب، بيروت 1987م، ج 3ص 103- 104;

Arabic manuscripts in the Princeton 212,213,Brockelmann:g,I:72.

(36)ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 6ص 26.

(37)المصدر السابق، ص 339.

(38)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6ص 50، 162؛ حسن الباشا، المرجع السابق، ص 224.

(39)المصدر السابق، ص 163، 164؛ المرجع السابق، ص 224.

(40)المصدر السابق، ص 165.

(41)ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 5ص 428.

(42)المصدر السابق، ج 6 ص 7.

(43)المصدر السابق، ص 29.

(44)الذهبي، العبر في خبر من غبر، تحقيق صلاح المنجد وفؤاد السيد، الكويت 1966 -1960م،ج 5ص 97-96؛ ابن طولون، القلائد الجوهرية، ق 1ص 292؛ ابن العماد الحنبلي، المصدرالسابق، ج 6 ص 49.

(45)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6 ص 161.

(46)ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 6 ص 342.

(47)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6 ص 164.

(48)ابن حبيب، تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه، تحقيق محمد محمد أمين، نشر مركز تحقيق التراث، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 3أجزاء، القاهرة 1976- 1986، ج 2ص 405؛ ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، نشر دار الجيل، بيروت د.ت، ج 5ص 143.

(49)ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 6 ص 348.

(50)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6 ص 164.

(51)المصدر السابق، ص 162.

(52)ابن قاضي شهبة، المصدر السابق، ج 3ص 150-149، وله ترجمة في: الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني، ج 1ص 449، وإنباء الغمر لنفس المؤلف، ج 3 ص 259، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي، ج 6 ص 348.

(53)ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 7 ص 343.

(54)القلقشندي، المصدر السابق، ص 42.

(55)المصدر السابق، ص 162، 163؛ حسن الباشا، المرجع السابق، ص 237.

(56)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6 ص 164.

(57)المصدر السابق، ص 161.

(58)المصدر السابق.

(59)ابن حبيب، المصدر السابق، ج 2ص 405؛ ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة،ج 5ص 143.

(60)القلقشندي، المصدر السابق، ص 164.

(61)المصدر السابق، ج 6ص 44، 162.

(62) المصدر السابق، ص 156، 163 ; Berchem (Max Van),Materiaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum.Egypte,i,Paris 1903,1,(151.

(63)القلقشندي، ص 157- 162..

(64)المصدر السابق، ص 156، 162.

(65)الشعراني، المصدر السابق، ج 2ص 81- 83.

(66)ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 6ص 348.

(67)الشعراني، المصدر السابق، ص 4- 12؛ ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 5ص 278- 279.

(68)ابن حبيب، المصدر السابق، ج 2ص 405؛ ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج 5ص 143؛ ابن حجي الحسباني، عبر الأعصار وخبر الأمصار، مخطوط بالمكتبة الملكية في برلين، برقم 9458، ق 78.

(69)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6ص 162.

(70)الشعراني، المصدر السابق، ج 2ص 21؛ ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 6ص 206.

(71)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6ص 13، 164؛ حسن الباشا، المرجع السابق، ص 270.

(72)انظر :كتاب وقف السلطان الناصر محمد بن قلاوون بتاريخ 8جمادى الآخرة سنة 725هـ1324 /م، وجه الوثيقة 25، محفظة 4و وجه الوثيقة 31، محفظة 5، البنود 1237- 1241.

(73)ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 6 ص 217.

(74)ابن قاضي شهبة، المصدر السابق، ج 3ص 150 - 149، وله ترجمة في: الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني، ج 1ص 449، وإنباء الغمر لنفس المؤلف، ج ، 3 ص 259، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي، ، ج 6 ص 348.

(75)ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 6 ص 348.

(76)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6ص 13؛ حسن الباشا، المرجع السابق، ص 270.

(77)المصدر السابق، ص 161، 162.

(78)المصدر السابق، ص 163، 164.

(79)المصدر السابق، ص 47.

(80)المصدر السابق، ص 161؛ حسن الباشا، المرجع السابق، ص 273.

(81)ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 7ص 348.
(82)السخاوي، المصدر السابق، ج 4 ص 241-240؛ الغزي، المصدر السابق، ج 1ص 240.
(83)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6 ص 47.
(84)المصدر السابق، ص 162.
(85)المصدر السابق، ص 163.
(86)المصدر السابق، ص 48.
(87)المصدر السابق، ص 164؛ حسن الباشا، المرجع السابق، ص 292.
(88)المصدر السابق، ص 163؛ المرجع السابق، ص 292.
(89)ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 6 ص 130.
(90)الشعراني، المصدر السابق، ج 1ص 202- 203..
(91)المصدر السابق، ج 2 ص 2.
(92)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6 ص 14، 162؛ حسن الباشا، المرجع السابق، ص 301.
(93)ابن قاضي شهبة، المصدر السابق، ج 3ص 12؛ ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 6 ص 158.
(94)ابن قاضي شهبة، المصدر السابق، ج 3ص 149- 150، وله ترجمة في: الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني، ج 1ص 449، وإنباء الغمر لنفس المؤلف، ج ، 3ص 259، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي، ج 6 ص 348.
(95)ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 6 ص 348.
(96)المصدر السابق، ج 7ص 203.
(97)المصدر السابق، ج 8ص 69.
(98)المصدر السابق، ص 90.
(99)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6 ص 14.
(100)ابن قاضي شهبة، المصدر السابق، ج 77 - 76 4.
(101)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6 ص 50، 161.
(102)المصدر السابق، ص 163، 164.
(103)المصدر السابق، ص 14؛ حسن الباشا، المرجع السابق، ص 309.
(104)ابن تغري بردي، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، تحقيق محمد محمد أمين، نشر مركز تحقيق التراث، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1984م، ج 1ص 41 - 40، وله ترجمة في: الدليل الشافي لنفس المؤلف، تحقيق فهيم شلتوت، نشر مركز البحث العلمي، القاهرة 1983م، ج 1ص 7، والوافي بالوفيات للصفدي، نشر جمعية المستشرقين الألمانية، ط 2، فيسبادن 1981م، ج 5ص 12، والدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني، ج 1ص10، وشذرات لذهب لابن العماد الحنبلي، ج 6ص 80، ومعجم البلدان لياقوت الحموي، طبعة دار صادر، بيروت 1979م، ج 4 ص 190.
(105) ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ج 1ص 34، وله ترجمة في: الدليل الشافي لنفس المؤلف، ج 1ص 6، ومرآة الزمان في تاريخ الأعيان لليونيني، نسخة مصورة، طبع حيدر آباد 1963م،ج 4ص 238، والوافي بالوفيات للصفدي، ج 5ص 312، والدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني، ج 1ص 16؛ وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي، ج 6 ص 7.
(106)ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ج 1ص .300-299
(107)ابن طولون، القلائد الجوهرية، ق 2 ص .480
(108)ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ج .377 - 376 1
(109)المصدر السابق، ج 1 ص .64
(110)المصدر السابق، ج 1 ص 277- 278-، وله ترجمة في: النجوم الزاهرة لنفس المؤلف، ج 7ص 348، وتذكرة النبيه لابن حبيب، ج 1ص 68، والعبر للذهبي، ج 5ص 327، والسلوك للمقريزي، ج 1ص 705، وتالي كتاب وفيات الأعيان للصقاعي، تحقيق جاكلين سويله، المعهد الفرنسي، دمشق 1974 م، ص 42، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي، ج 5ص 365.
(111)ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ج ص 50، وله ترجمة في: الدليل الشافي لذات المؤلف،ج 1ص 8، والطبقات السنية في تراجم الحنفية، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، طبعة دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، الرياض 1983م، ج 1ص 181- 182.
(112)ابن طولون، القلائد الجوهرية، ق 2ص481.
(113)ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ج 1ص 177- 178، وله ترجمة في: الدليل الشافي لنفس المؤلف، ج 1ص 29، والنجوم الزاهرة لذات المؤلف أيضاً، ج 7 ص 374، والوافي بالوفيات لصفدي، ج 6ص 147، وحسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، جزءان،القاهرة 1967م، ج 1، ص 523، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي، ج 5ص 399، وتاريخ ابن الفرات،تحقيق قسطنطين زريق ونجلاء عزالدين، نسخة مصورة، د .ن، بيروت د. ت، ج 8ص .72
(114)ابن طولون، القلائد الجوهرية، ق 2ص 479، وله ترجمة في :المنهل الصافي لابن تغري بردي، ج 1ص 228- 229، والدليل الشافي لنفس المؤلف، ج 1ص 38، والنجوم الزاهرة للمؤلف نفسه أيضاً، ج 7ص 377، والوافي بالوفيات للصفدي، ج 6ص 230، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي، ج 5ص 399.
(115)ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ج 1ص 207- 208، وله ترجمه في: الدليل الشافي لنفس المؤلف، ج 1ص34، والنجوم الزاهرة للمؤلف نفسه أيضاً، ج 7 ص 382، والعبر للذهبي، ج 5ص 357، والوافي بالوفيات للصفدي، ج 6ص 218، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي، ج 5ص 403.
(116)ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ج 1ص 328- 329، وله ترجمة في: الدليل الشافي لنفس المؤلف، ج 1ص 51، والعبر للذهبي، ج 5ص 394، والوافي بالوفيات للصفدي، ج 7ص 11، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي، ج 5ص 444.
(117)العيني، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، تحقيق محمد محمد أمين، نشر مركز تحقيق التراث بوزارة الثقافة المصرية، نسخة الهيئة المصرية العامة

للكتاب، القاهرة 1988م، ج 4ص 98- 99، وله ترجمة في: تذكرة النبيه لابن حبيب، ج 1ص 229، والمنهل الصافي لابن تغري بردي، ج 2ص 59، والنجوم الزاهرة لنفس المؤلف، ج 8ص 191، و شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي، ج 5ص 442، ودرة الحجال في أسماء الرجال لابن القاضي، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، نشر دار التراث، القاهرة 1970م، ج 1ص 36، والسلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزي، تحقيق محمد مصطفى زيادة وسعيد عبد الفتاح عاشور، نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر بوزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة 1934- 1973،ج 1ص 904.

(118)ابن طولون، القلائد الجوهرية، ق 2ص 479- 480.

(119)المصدر السابق، ق 2ص 474- 475.

(120)ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ج 1ص 155- 157، وله ترجمة في: الدليل الشافي لنفس المؤلف، ج 1ص 26، والوافي بالوفيات للصفدي، ج 6 ص 141، والدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني، ج 1ص 69.

(121)ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 6 ص 56؛ النعيمي، العنوان في ضبط مواليد ووفيات الزمان، مخطوط بمكتبة أحمد الثالث بتركيا برقم 456، تاريخ، ق 35.

(122)ابن طولون، القلائد الجوهرية، ق 2ص 489- 491

(123)ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 6ص 103.

(124)ابن حبيب، المصدر السابق، ج 2ص 405؛ ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج 5ص 143.

(125)ابن طولون، القلائد الجوهرية، ق 1ص 291.

(126)ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج 3ص 149- 150، وله ترجمة في: الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني، ج 1ص 449، وإنباء الغمر لنفس المؤلف، ج 3ص 259، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي، ج 6 ص 348.

(127)ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ج 1ص 217- 220، وله ترجمة في: الدليل الشافي لنفس المؤلف، ج 1ص 36، والنجوم الزاهرة للمؤلف نفسه أيضاً، ج 15 ص 139، وإنباء الغمر لابن حجر العسقلاني، ج 3ص 384، والسلوك للمقريزي، ج 4 ص 757، ، ونزهة النفوس والأبدان للخطيب الصيرفي، تحقيق حسن حبشي، نشر مركز تحقيق التراث بوزارة الثقافة في جمهورية مصر العربية، نسخة مطبعة دار الكتب 1970- 1973 م، ج 3ص 124، والضوء اللامع للسخاوي، ج 1ص .200

(128)الشعراني، المصدر السابق، ج 2ص 182- 183.

(129)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6 ص 14؛ حسن الباشا، المرجع السابق، ص 310.

(130)المصدر السابق، ج 6 ص 161.

(131)المصدر السابق، ص 162، 163.

(132)المصدر السابق، ص 163.

(133)ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 7ص 230.

(134)الشعراني، المصدر السابق، ج 2ص 4.

(135)ابن طولون، القلائد الجوهرية، ق 1ص 303؛ أكرم حسن العلبي، خطط دمشق، نشر دار الطباع، دمشق 1989م، ص .425-424

(136)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6 ص 164.

(137)المصدر السابق، ص 52، 163، 164؛ حسن الباشا، المرجع السابق، ص 313.

(138)المصدر السابق، ص ..144-143

(139)الشعراني، المصدر السابق، ج 2 ص 4.

(140)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6 ص 163؛ حسن الباشا، المرجع السابق، ص 313.

(141)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6 ص 164، 165؛ حسن الباشا، المرجع السابق، ص 316.

(142)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6 ص 15؛ ابن قاضي شهبة، تاريخه، تحقيق عدنان درويش، نشر المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، طباعة مشتركة بين المعهد المذكور، والجفان للطباعة والنشر، دمشق 1994م، مج 2ج 1ص 387؛ حسن الباشا، المرجع السابق،ص 316.

(143)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6 ص 164، 165.

(144)ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 5ص 326؛ ابن حجي الحسباني، المصدر السابق، ق 68.

(145)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6 ص 15، 161، 163؛ حسن الباشا، المرجع السابق، ص 316.

(146)ابن طولون، القلائد الجوهرية، ق 1ص 303؛ أكرم حسن العلبي، المرجع السابق، ص 424- 425.

(147)حسن الباشا، المرجع السابق، ص .236

(148)ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 8ص 71-69؛ الغزي، الكواكب السائرة، ج 1ص 247-243؛ ابن طولون، رسائله، ورقة 274.

(149)الغزي، الكواكب السائرة، ج 1ص 115؛ ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 8ص 41-39.

(150)الشعراني، المصدر السابق، ج 2ص 88- 101.

(151)ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج 3ص 150 - 149، وله ترجمة في: الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني، ج 1ص 449، وإنباء الغمر لنفس المؤلف، ج 3ص 259، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي، ج 6ص 348.

(152)القلقشندي، المصدر السابق، ج 6 ص 161؛ حسن الباشا، المرجع السابق، ص 349.

(153)المصدر السابق، ص 162.

(154)المصدر السابق، ص .163

(155)المصدر السابق، ص 56، 163.

(156)المصدر السابق، ص 164.

(157)المصدر السابق ص 17؛ حسن الباشا، المرجع السابق، ص 364.

(158)المصدر السابق، ص 164؛ المرجع السابق، ص 365.
(159)ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 7ص 58.
(160)حسن الباشا، المرجع السابق، ص 366.
(161)ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج 3ص 42 - 37.
(162)القلقشندي، المصدر السابق، ج 4 ص 38 وج 11ص 90، 98؛ محمد أحمد دهمان، معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي، نشر دار الفكر، دمشق 1990م، ص 99؛ حسن الباشا، المرجع السابق، ص 366.
(163)ابن حبيب، المصدر السابق، ج 2 ص 116؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 7 ص 214؛ ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 5 ص 309.
(164)ابن حبيب، المصدر السابق، ج 1ص 56.
(165)المقريزي، السلوك، ج 1ص 850؛ ابن حبيب، المصدر السابق، ج 1ص 205.
(166)ابن حبيب، المصدر السابق، ج 1ص 209.
(167)المقريزي، السلوك، ج 1ص 919.
(168)العيني، المصدر السابق، ج 4ص 201.
(169)ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج 6ص 37؛ العيني، المصدر السابق، ج 4ص 260.
(170)العيني، المصدر السابق، ج 4ص 260؛ ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ج 6ص 46- 48.
(171)ابن طولون مفاكهة الخلان في حوادث الزمان، تحقيق محمد مصطفى، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي، نسخة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة 1962م، ق 1ص 99، 114.
(172)ابن حبيب، المصدر السابق، ج 2ص 318؛ ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج 5ص 143.
(173)المقريزي، السلوك، ج 3ص 273- 274.
(174)المصدر السابق، ص 665.
(175)ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 13ص 17؛ المقريزي، السلوك، ج 3ص 1024.
(176)ابن حبيب، المصدر السابق، ج 2ص 173؛ ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ج 5ص 98؛ ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج 2ص 242؛ المقريزي، السلوك، ج 3ص 1108؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 13ص 30.
(177)ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 13ص 168.
(178)المقريزي، السلوك، ج 4ص 797.
(179)المصدر السابق، ج 4ص 970.
(180)ابن حبيب، المصدر السابق، ج 2ص 318.
(181)ابن حبيب، المصدر السابق، ج 3ص 116؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 10ص 240؛ المقريزي، السلوك، ج 2ص 795.
(182)المقريزي، السلوك، ج 1ص 850.
(183)ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق محمد مصطفى زيادة، نشر مركز تحقيق التراث بوزارة الثقافة والإرشاد القومي، نسخة الهيئة العامة المصرية للكتاب، طبعة ثانية مصورة عن الأولى، القاهرة 1982- 1983م، ج 1ق 1ص 319.
(184) انظر: ظهر الوثيقة 31، محفظة 5، كتاب وقف السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون للخانقاه الناصرية بسرياقوس، مؤرخ في 21من ذي الحجة سنة 841هـ /1437م.

La transformation des biens *waqf*s en propriété privée à Jérusalem (jérusalémite et étrangère), 1858-1917

Dr. Musa SROOR,
Chercheur et Prof. D'histoire contemporaine,
Université de Birzeit / Palestine,

La fondation pieuse (*waqf*)(1) a joué un rôle actif dans le développement de la société civile et dans l'organisation des villes à l'époque ottomane grâce aux nombreux *waqf*s créés dans les villes(2). Jérusalem en est un bon exemple de façon quantitative et qualitative, notamment à partir de l'époque ayyoubide, puis de la période mamelouke jusqu'à la fin de l'époque ottomane et elle continue aujourd'hui encore à jouer ce rôle. La fondation pieuse a eu un rôle fondamental dans la conservation de l'identité religieuse et architecturale de la ville grâce à la profusion des constructions dans tous les quartiers ainsi qu'à l'arrière-pays. Ces biens *waqf*s ne restaient pas dans le domaine réservé aux musulmans ; bien au contraire, toutes les communautés religieuses non musulmanes possédaient des *waqf*s. Mais, à la fin de l'époque ottomane, pour des raisons variées, la qualité et la quantité des *waqf*s à Jérusalem ont fortement diminué et leur but initial a été souvent dévié. Dans certains cas, les biens appartenant aux *waqf*s ont peu à peu disparu ainsi que les institutions soutenues par les *waqf*s. Ces disparitions ou ces changements de la finalité des institutions bénéficiaires des *waqf*s ont contribué à tarir le système de *waqf* à Jérusalem. L'extinction progressive des ressources a coïncidé avec l'intervention grandissante de l'Etat et de son emprise sur les institutions de *waqf*s et de ses biens-fonds. Ces éléments ont participé, d'une façon directe et indirecte à la transformation de statuts de propriété des biens *waqf*s à Jérusalem en propriété privée.

Le *waqf*, selon les principes de droit musulman, ne peut être ni vendu, ni donné, ni hypothéqué, ni hérité, ni partagé, ni transformé en propriété privée. Cependant, les documents que nous possédons montrent que de nombreux biens *waqf*s à Jérusalem entre 1858 et 1917, étaient offerts, vendus, spoliés, donnés en héritage ou transformés en propriétés privées, ceci tant légalement qu'illégalement. C'est-à-dire, le contraire du statut du *waqf* dans le droit musulman(3).

A partir de ces éléments, cette étude a pour but d'analyser l'hypothèse suivante concernant Jérusalem dans la période de 1858 à 1917 : un *waqf* n'est pas une situation stable mais qui évolue selon les politiques et les intérêts personnels ou officiels. Le bien *waqf* peut changer de statut et devenir une propriété privée. En fait, le droit musulman ne constitue pas une garantie pour préserver la propriété d'un *waqf* et l'empêcher de devenir propriété privée, bien qu'à l'époque ottomane du XIX[e] siècle et du début du XX[e] siècle, on continue à considérer le *waqf* comme une affaire religieuse et à le faire gérer selon les règles du *madhhab* (rite) hanafite. Or, les questions qui se posent et auxquelles j'ai tenté de répondre sont les suivantes : dans quelles conditions la propriété du *waqf* devient-elle évolutive au point de devenir une propriété privée ? Dans quelles conditions cette évolution concerne-t-elle les institutions bénéficiaires des *waqf*s?

J'ai vérifié et analysé cette hypothèse en étudiant le cas de Jérusalem à l'époque ottomane de 1858 jusqu'à 1917. Et j'ai choisi la ville de Jérusalem intra-muros pour les raisons suivantes.

En premier lieu, vient l'importance religieuse de Jérusalem qui est une ville sainte pour les Musulmans comme pour les Chrétiens et les Juifs. Ce caractère sacré, donne à Jérusalem une position particulière qui la différencie des autres villes ottomanes. Cette importance se manifeste, entre autres, par l'abondance des *waqf*s et des biens-fonds qui y sont attachés et par la concurrence religieuse.

En second lieu, le choix de la période 1858-1917 a été motivé par des raisons liées aux réformes législatives et administratives ottomanes. En 1858, l'Empire ottoman promulgue le Code de la propriété foncière applicable à la propriété et aux *waqf*s *ghayr s̲aḥîḥ*(4). Ce Code a eu des conséquences importantes pour les superficies des terres *waqf*s et leur développement. Et, de ce fait, il a provoqué un changement radical concernant la classification des propriétés des biens *waqf*s dans les villes ottomanes y compris Jérusalem. Au plan administratif, en 1858, la *mutas̲arrifiyya* (province) de Jérusalem a été créée et rattachée directement à la capitale(5). Cette nouvelle situation a donné à cette province plus d'autonomie par rapport à d'autres circonscriptions syriennes du Bilâd al-Shâm. Elle a montré l'importance que la Sublime Porte accordait à Jérusalem en la dirigeant directement, sans passer par le gouverneur de Beyrouth ou de Damas. Il faut également noter l'importance de l'influence étrangère en Palestine et surtout à Jérusalem. Un autre élément important à considérer est celui de l'immigration juive en Palestine à cette période(6). L'année 1917, celle de la fin du règne des Ottomans sur Jérusalem, est celle de la fin de mon étude.

Je me suis basé sur des sources de première main qui sont principalement les documents consignés dans les archives à Jérusalem(7) : les registres des cadis. Pour recenser les cas de transformation des statuts de propriété des *waqf*s, surtout en propriété privée, j'ai analysé les plaintes déposées devant les juges pour en extraire les affaires concernant le changement de propriété des *waqf*s. J'ai travaillé sur les documents du Ministère des *Waqf*s à Abû Dîs et en particulier la correspondance entre le Département des *waqf*s à Jérusalem et le Ministère des *Waqf*s à Istanbul et celle avec la Sublime Porte. La période de mon étude se caractérise par la concurrence entre les puissances européennes pour la propriété foncière à Jérusalem, notamment entre la France, l'Allemagne et la Russie. C'est pourquoi j'ai étudié les archives françaises : Archives du quai d'Orsay, Centre des Archives diplomatiques de Nantes et Centre des Archives d'Outre-mer d'Aix-en-Provence. Parce qu'un nombre important de biens *waqf*s ont été transformés au profit de la France, j'ai utilisé les rapports des consuls français à Jérusalem et leurs correspondances. De la même façon j'ai consulté les documents des archives du Ministère allemand des Affaires étrangères à Berlin et des archives du Public Record Office de Londres. La confrontation de ces fonds d'archives permet de savoir si les sources européennes contiennent les mêmes points de vue que les sources arabes et ottomanes.

Donc, cette étude traite le processus de transformation des biens *waqf*s en propriété privée à Jérusalem intra-muros dans la période des reformes notamment

après la promulgation du Code de la propriété foncière de 1858(8). Cette transformation a touché le caractère du bien *waqf* mais aussi sa fonction et la construction du bâtiment, c'est-à-dire, la transformation d'identité des biens *waqf*s musulman. A titre d'exemple, la transformation d'une propriété possédé par un *waqf* musulman en bien possédé par des étrangers ou par un *waqf* non musulman ou d'autres, ainsi que la transformation d'une propriété possédé par un *waqf* en propriété privée au profit des grandes familles de Jérusalem.

La transformation de biens *waqf*s en propriété privées cédées aux étrangers à Jérusalem.

Dans la deuxième moitié du XIX^e^ siècle, Jérusalem a attiré l'attention des Européens désireux d'assurer leur présence en Terre Sainte en général, et à Jérusalem, en particulier. Il y a eu des efforts de la part des pays européens de prendre le contrôle des propriétés foncières à Jérusalem directement par l'achat ou par différentes formes de location ou bien encore en obtenant ces propriétés par les sultans ottomans(9) au moyen d'accords ou sous la forme de dons au gré des rapports de force politiques et économiques.

Le Consul de France à Jérusalem(10) écrit en 1857 au cabinet du Ministre des Affaires étrangères et lui demande de faire une démarche pour obtenir un *firmân* du sultan ottoman afin d'autoriser un achat d'un bien immobilier à Jérusalem et pour justifier l'importance de cet achat : "votre Excellence comprendra facilement tout ce qu'une pareille œuvre de civilisation peut faire gagner à notre influence en Orient"(11).

L'idée générale de la pénétration européenne en Palestine au XIXe siècle correspondait à un souhait d'assurer une présence permanente en Terre Sainte(12). Cette question a conduit à la "compétition entre les principales puissances européennes(13) en matière de prestige, d'influence et de participation à la gestion des Lieux saints à Jérusalem"(14). Dans ce contexte, chaque pays européen tenait à étendre ses intérêts en Palestine(15), notamment par la pénétration économique, missionnaire et culturelle mais aussi en accordant leur protection aux communautés religieuses de l'Empire ottoman. A titre d'exemple, rappelons que, pour l'essentiel et notamment, à l'égard de la politique envers la Palestine, l'Angleterre et la Prusse étaient alliées en tant que puissances protestantes, tandis que la France et l'Autriche étaient alliées en tant que puissances catholiques. La Russie, quant à elle, parrainait les intérêts orthodoxes(16). Dans le cadre de la rivalité vis-à-vis de la puissance russe qui prétend se charger seule de la protection des orthodoxes en Palestine, selon Nicault, "le tout premier consul de France nommé à Jérusalem, Gabriel de Lantivy, semble même avoir tenté de faire prévaloir une conception plus large encore du Protectorat, en y englobant tous les chrétiens"(17).

C'est cette compétition qui a fait que les Etats européens encouragèrent fortement l'établissement des fondations religieuses, caritatives et culturelles à Jérusalem. On peut observer la localisation de l'influence de chacune des nations européennes à travers la géographie des fondations pieuses, des établissements religieux, des écoles et des hôpitaux, construits de façon très concentrée à Jérusalem dans la deuxième moitié du XIXe siècle. Nous citons l'exemple de la France qui a fondé des établissements religieux dans le quartier musulman intra-

muros(18). James Finn, consul britannique à Jérusalem en 1856, dans son rapport sur l'achat des bâtiments du Hammâm al-Sultân par la France pour y construire une église au profit des arméniens catholiques note que la France y a beaucoup gagné parce que cet endroit était situé près de la *sarâyâ* (siège du gouvernement) de Jérusalem(19). L'Allemagne(20) a aussi fondé des établissements religieux dans le quartier chrétien. Selon le consul français à Jérusalem, l'Allemagne possède les plus beaux établissements dans la ville et selon lui aussi les Russes(21) ont bâti une nouvelle Jérusalem hors les murs (22).

Nous pouvons distinguer deux étapes dans la prise de possession par les étrangers de biens-fonds à Jérusalem : à savoir, avant et après la promulgation du Code de propriété des étrangers en 1867.

Selon Young, avant la période des *Tanzîmât* (1839-1876) (23), les puissances occidentales, poussées par les conditions internes de l'Empire ottoman, décourageaient leurs ressortissants de tout établissement permanent en Orient(24). De son côté, l'Empire ottoman a basé sa politique sur la prohibition des achats de propriété par des non-ottomans jusqu'à l'adoption définitive du Code de 1867. Quoi qu'il en soit, "les étrangers avaient possédé des immeubles dans les territoires ottomans de tout temps et en tout lieu, soit en se faisant passer pour sujet ottoman, soit au moyen de prête-noms ottomans, le plus souvent ils ont choisi pour ce faire leurs femmes ou parentes"(25).

Le Hatti-Hamayoun du 18 février 1856 a donné aux étrangers le droit de posséder des propriétés immobilières dans les territoires ottomans. L'article XXVII de ce règlement dit : "comme les lois qui régissent l'achat, la vente et la possession des propriétés immobilières sont communes à tous les sujets ottomans, il est également permis aux étrangers de posséder des immeubles, en se conformant aux lois du pays et aux règlements de la police locale, en acquittant les mêmes droits que les indigènes, après, toutefois, les arrangements qui auront lieu entre mon gouvernement et les puissances étrangères"(26).

La période de la promulgation du Code de la propriété foncière en 1858 jusqu'à la promulgation du Code de la propriété des étrangers en 1867 se caractérise, d'une part, par la mise à profit du calme international entre certains Etats européens, notamment la France et l'Angleterre, après la défaite de la Russie, l'ennemi traditionnel de l'Empire ottoman, lors de la guerre de Crimée (1853-1856) (27). D'autre part, elle voit l'amélioration des rapports entre Européens et Ottomans. Ces facteurs se conjuguent pour faciliter l'acquisition de propriétés foncières à Jérusalem. Citons, l'offre que fait le sultan Abdul-Majîd à la France en 1856, de lui céder le bâtiment de la Madrasa al-Salâhiyya à Jérusalem, en récompense de l'aide française pendant la guerre de Crimée. Cette *madrasa* avait été fondée par Saladin en 1187. Elle se situait à l'intérieur des remparts de la vieille ville de Jérusalem tout près de la Porte al-Asbât ; elle fut construite sur les vestiges de l'église Sainte-Anne(28). Donc, pour les chrétiens la repossession de ce lieu était une restitution de propriété.

Ceci dit, l'Empire ottoman ne facilita pas toujours l'achat de biens immobiliers aux étrangers, en ne donnant pas rapidement des autorisations officielles durant cette période. En effet, le droit de propriété pour des étrangers ne peut être obtenu que par une demande faite au sultan par les étrangers, relayée par

leurs représentations diplomatiques respectives. Cette demande doit être adressée aux tutelles de l'Empire ottoman par l'intermédiaire du gouverneur de Jérusalem ou par les ambassadeurs étrangers à Istanbul. A titre d'exemple, nous citons le cas suivant : le 12 mai 1858, le consul de France à Jérusalem adresse une lettre au cabinet du Ministre des Affaires étrangères français pour lui demander d'obtenir une autorisation de la Sublime Porte en vue d'acheter des propriétés foncières à Jérusalem :

"Vers la fin de 1857, j'ai acheté au prix de 65 000 francs une partie des ruines du palais et de la terrasse du prétoire de Pilate à Jérusalem. Les ruines étaient propriété particulière d'une famille musulmane dont les membres sont sujets de la Sublime Porte. L'acte d'achat a été passé par le tribunal (*mahkama*, NSRL) de Jérusalem le 7 Rabi' II 1274/ 25 novembre 1857. Inscrit d'abord sous le nom emprunté à un chrétien, l'acte de propriété a été transmis par contre-lettre à Mr Saintine, employé du consulat de France à Jérusalem.

Mr Saintine a voulu me couvrir ainsi d'une protection plus significative et il m'a remis ensuite lui-même une contre-lettre qui établit la propriété en mon nom. Les négociations d'ailleurs avaient été commencées et terminées par le drogman du Consulat.

Mon intention, Monsieur le Comte, est d'établir sur les ruines importantes que je viens d'acquérir, un orphelinat pour les jeunes filles de la Terre Sainte(29). Cet orphelinat déjà provisoirement installé à Jérusalem est confié depuis 2 ans aux religieuses de Notre-Dame-de-Lion, dont la Maison mère est à Paris.

J'ose donc solliciter de votre Excellence, qu'elle daigne donner des ordres à l'Ambassadeur de sa Majesté l'Empereur à Constantinople, afin d'obtenir un firman qui assure la jouissance tranquille et paisible de la propriété acquise, celle des constructions que je pourrais acquérir par la suite et le droit de bâtir sur ces immeubles sans être inquiété dans l'exercice de ce droit. Je pourrais ainsi entreprendre immédiatement les constructions de l'orphelinat, sans craindre d'être embarqué ni dans les intrigues des Grecs ni par les chicanes ou le mauvais vouloir des musulmans et du Pacha gouverneur de Jérusalem.

En cela, Monsieur le Comte je ne sollicite rien de plus que ce qui est accordé aux sujets autrichiens, espagnols, anglais et américains d'après les demandes qu'ils adressent à leurs gouvernements respectifs. Je me permets d'appeler l'attention de Votre Excellence sur la grande urgence de ce firman.

Si votre excellence, pour concourir plus efficacement au développement de l'orphelinat de Terre Sainte, daignait ajouter à cette faveur quelques secours sur les fonds de son ministère, soit sur le présent budget, soit sur les exercices suivants ; ce serait un acte béni de Dieu et digne de la puissance protectrice des lieux saints, ce serait ainsi un encouragement très opportun."(30)

Il apparaît que l'Etat ottoman ne donna l'autorisation aux étrangers de posséder des biens immobiliers qu'après un très long délai. Nous citons aussi la demande du consul de France à Jérusalem pour l'acquisition d'un terrain au village de 'Ayn Kârim près de Jérusalem, dans le but de construire une maison pour des religieuses françaises. Celle-ci fut examinée pendant un an par l'administration ottomane, dans la mesure où toutes les terres de ce village faisaient partie du *waqf* d'Abû Madyan à Jérusalem. La correspondance entre Istanbul et le consulat de

France à Jérusalem sur ce sujet montre clairement que l'application de la procédure par le gouverneur de Jérusalem fut longue et tatillonne, il fallut un an et quatre mois pour obtenir l'autorisation d'achat et pour faire enregistrer l'acquisition au tribunal. La date de la demande était le 7 Muharram 1281/ 12 juin 1864 alors que l'autorisation de la part de la Sublime Porte à été accordée le 28 Muharram 1282 / 23 juin 1865. Enfin, l'acte de l'achat a été enregistré dans les registres du tribunal de Jérusalem au mois de Jumâdâ 1 1283/ septembre 1866(31).

L'attitude de l'Etat ottoman et de l'administration de Jérusalem à l'égard des questions concernant des propriétés immobilières vis-à-vis de l'achat par les étrangers n'ont pas empêché les infractions à la loi par les étrangers. Ceux-ci eurent recours à une panoplie de moyens pour contourner ce refus, telles que la naturalisation ottomane et la corruption des ottomans appartenant aux communautés de Jérusalem. Tout cela est inscrit dans les registres des cadis de Jérusalem. Nous avons des situations où les instances ottomanes se sont rendues compte des subterfuges et ont annulé les enregistrements des achats des biens fonciers. A titre d'exemple, le gouverneur de Jérusalem annula deux actes de vente délivrés par Jubrân et Niqûla Garjûr en 1859 pour des parcelles de terrain situées en face de la porte d'Hébron et la porte de Damas à Jérusalem(32).

Après la promulgation du Code de droit de propriété immobilière des étrangers en 1867 et jusqu'au début de la Première Guerre mondiale, il devient possible pour les étrangers d'acquérir sans entraves des biens fonciers dans les provinces ottomanes(33), à condition de respecter le Code ottoman. Le Hatti-Hamayoun n'ayant concédé que le principe du droit, le décret (*irâda*) du 16 juin 1867 a déterminé les conditions d'achat de propriété immobilière par des étrangers. Or ce n'est qu'en 1868 qu'il a été mis à exécution pour les sujets français par un protocole(34) signé le 9 juin 1868. L'adhésion des autres puissances a été notifiée successivement par les protocoles suivants : Suède et Norvège, le 13 juin 1868 ; Belgique, le 14 juillet 1868 ; Grande-Bretagne, le 28 juillet 1868; Autriche-Hongrie, le 5 novembre 1868 ; Danemark, le 10 mai 1869 ; Prusse et Confédération de l'Allemagne du Nord, le 7 juin 1869 ; Espagne, le 5 octobre 1870 ; Grèce, le 24 février 1873; Russie et Italie, le 23 mars 1873 ; Etats-Unis, le 11 août 1874 et Portugal, le 29 janvier 1883(35). A partir de ces dates-là, les ressortissants étrangers n'avaient plus besoin de l'autorisation impériale.

Pour les pays qui n'avaient pas signé le protocole, il fut nécessaire de continuer à appliquer les dispositions en vigueur avant 1867 et, par conséquent, de demander l'autorisation d'achat de terrains et d'immobilier auprès d'Istanbul.

La conséquence de ce Code fut que les ventes aux étrangers commencèrent à augmenter et, avec elles, la construction d'édifices étrangers religieux, culturels et résidentiels. Les évolutions politiques européennes à l'époque de la promulgation du Code de 1867 influèrent sur les achats de propriété à Jérusalem. Une conséquence primordiale de ceci a été la création d'associations allemandes et italiennes après 1867 qui ont entraîné ces nouveaux états à acquérir un patrimoine foncier à Jérusalem. L'Allemagne entra dans la concurrence européenne à Jérusalem en mettant à profit ses excellents rapports avec l'Empire ottoman(36). En 1869, le prince royal de Prusse, Frédéric-Guillaume II, visita Jérusalem(37) et le Sultan Abdul Aziz lui fit cadeau des propriétés, dont le

Bimâristân al-Salâhî pour la construction de l'église allemande connue sous le nom d'église du Rédempteur (*Erloeserkirche*). Selon Goren, cette église est censée devenir le centre et le symbole de l'action protestante à Jérusalem et en Terre Sainte. Après cet événement, les achats de propriétés des Allemands allèrent croissant(38)

L'influence des Allemands à Jérusalem s'élargit surtout quand Guillaume II, l'empereur allemand se rendit en grandes pompes à Jérusalem en 1898, entra dans la ville à cheval par une porte spéciale ouverte dans le mur. Elle fut alors connue sous le nom de Bâb Abdul-Hamîd, d'après le nom du sultan de l'époque. Ce dernier fit don à l'empereur d'une parcelle d'une superficie de 2 000 mètres carrés sur le Mont des Oliviers pour fonder une église catholique allemande. Avant de quitter Jérusalem, l'empereur chargea le consul d'Allemagne d'acheter la parcelle voisine, propriété de la famille Dâwûdî, occupant une superficie de 1 600 mètres carrés. Cette acquisition n'était pas fortuite, mais elle relevait de l'esprit de compétition entre les puissances. En effet, le site choisi, au sommet du Mont des Oliviers, n'avait pas qu'une importance religieuse, par référence aux Evangiles. L'endroit domine, on peut voir l'église de loin, soulignant, à travers elle, l'importance de l'influence de l'Allemagne. En effet, on voit cette église en quelque lieu qu'on se trouve à Jérusalem.

Pour montrer la compétition internationale pour la propriété foncière à Jérusalem durant la période de cette étude, citons les exemples suivants d'après les Archives françaises.

En 1859, le consul français à Jérusalem a adressé une lettre au ministre des Affaires étrangères à propos de l'achat de biens immobiliers autour de l'église de Sainte-Anne. Dans cette lettre il explique la difficulté du processus, en proposant une solution : " Si le gouverneur de Jérusalem avait ordre ou invitation de son gouvernement de notifier à tous que ces terrains ne peuvent être vendus qu'à la France comme étant un accessoire indispensable de la donation du sultan ; les propriétaires seraient, tôt ou tard intéressés à nous les vendre à peu près aux prix demandés antérieurement par eux-mêmes, ce qui leur serait plus avantageux que de les garder éventuellement entre leurs mains"(39).

Le 4 juin 1870, le consul français à Jérusalem a adressé un apport au ministre des Affaires étrangères portant le titre 'Rapport sur Jérusalem'. Ce rapport ne montre pas seulement la position du consul français vis-à-vis des propriétés des Européens à Jérusalem, mais aussi l'incitation du gouvernement français pour augmenter la propriété foncière française dans cette ville face aux constructions étrangères, mais aussi de soutenir l'influence française en Terre Sainte(40).

"Lorsque la Russie commença la construction qu'elle a fait élever à Jérusalem, le consul général de France, M. Edmond de Barrère, envoya au Ministère un projet d'établissement national français qui pût, par son importance, contrebalancer l'effet produit par la situation que prenaient les grecs russes. On ne crut pas devoir s'en occuper alors, pourtant l'attention du ministre fut assez fixée pour qu'il fît faire un rapport sur ce projet qui doit se trouver avec le rapport lui-même dans les cartons du Ministère des Affaires étrangères. Le projet était de construire un consulat, une maison d'hospitalité, une chapelle, un service de poste pour le consulat et d'autres bâtiments égaux à ceux de la Russie ; l'endroit choisi

était le Mont Scopos. Depuis, le don fait à la France du sanctuaire du Pater Noster, le credo, que la princesse de la tour d'Auvergne, vient d'acheter avec tout le sommet du Mont des Oliviers, rend cette position non seulement préférable, mais en fait la plus belle et la plus importante de tous les environs de Jérusalem.

Si il y a huit ans, le représentant de la France voyait déjà l'opportunité d'un pareil établissement, combien plus maintenant devons-nous dire la chose indispensable ! Surtout depuis le don qui vient d'être fait à la Prusse; cette dernière grâce à ce terrain des chevaliers de St-Jean, (Bîmâristân al-Salâhî) possède les plus beaux établissements de la ville. Les Russes ont une Nouvelle Jérusalem (comme on l'appelle) hors les murs. L'Autriche possède un très bel établissement, où l'empereur François Joseph a demeuré pendant son séjour à Jérusalem. L'Espagne a un beau consulat. L'Italie possède des terrains hors de la ville, où elle va faire construire des établissements nationaux italiens. La France n'a que l'église Saint-Anne, dans laquelle il n'y a pas même d'autel pour y célébrer la messe.

D'après cet aperçu, il est impossible de nier qu'il y a besoin de s'occuper de la situation de la France, puissance protectrice, dont la position secondaire rend le titre presque dérisoire dans un pays où l'on juge plus sur les apparences que partout ailleurs.

Des constructions russes ont été faites avec l'argent provenant d'une quête autorisée par le gouvernement, faite dans toute la Russie. En Prusse et en Italie, des quêtes semblables sont organisées pour les établissements de ces deux puissances à Jérusalem ; je viens donc proposer d'employer ce même moyen qui ne peut manquer d'apporter un bon résultat dans une nation qui s'est toujours montrée la première à soutenir et défendre la religion catholique. Qui est-ce qui refusera son obole pour acquérir en Terre Sainte et y soutenir l'honneur du nom français ? "(41).

Comme un nombre très important des biens-fonds de Jérusalem était *waqf*s, il était difficile d'accéder aux biens en propriété privée. Alors, pour les étrangers, l'intervention du sultan était la meilleure solution pour ce faire. Citons plusieurs cas afin d'exposer ce processus.

Madrasa al-Salâhiyya

Les documents des *waqf*s de Jérusalem et les Archives françaises nous apprennent que durant la période de cette étude, quelques sultans ottomans ont offert des biens *waqf*s sous forme de cadeaux aux puissances européennes en raison des enjeux politiques ou religieux. Telle était le cas du bâtiment de la Madrasa al-Salâhiyya à Jérusalem offert en 1856 par le sultan Abdul-Majîd à la France, en échange de son aide aux Ottomans pendant la guerre de Crimée (1853-1856).

La Madrasa al-Salâhiyya avait été fondée par Saladin en 1187. Elle se situe à l'intérieur de la muraille de la ville de Jérusalem, tout près de la porte d'al-Asbâ≤. Elle fut construite sur les vestiges de l'église Sainte-Anne(42). On pense que cette église était construite à la place de la maison de Joachim et d'Anne, parents de la Vierge Marie. De même, en 1008, le calife fatimide al-Hâkim avait détruit plusieurs bâtiments appartenant aux fondations chrétiennes, transformant cette église en une *dâr 'ilm* (maison de savoir). Avec l'arrivée des Croisés en 1099, elle fut retransformée en église comme c'était le cas avant l'arrivée des musulmans(43).

En 1187, Saladin la transforma en une *madrasa* shaféite(44). Les sources arabes indiquent que Saladin avait acheté l'église Sainte-Anne et les biens immobiliers destinés à son financement par l'intermédiaire de l'agent comptable trésor public (*wakîl bayt al-mâl*) qui avait le pouvoir de gérer et de vendre les propriétés d'Etat. (45) Cette vente était inscrite par Saladin dans un document daté du 13 Rajab 583/1187. Ce document, conservé dans le *daftar tahrîr tâbû* numéro 522(46), fait allusion à l'existence de plusieurs biens immobiliers destinés au financement de la *madrasa*. Parmi ces biens immobiliers, nous trouvons tout le village de Silwân près de Jérusalem, le Sûq 'al-'Attârîn, Sûq Bâb Hitta, Khân Bâb Hitta et le *Hammâm* de la porte d'Asbât de Jérusalem(47).

Selon un rapport du consul français à Jérusalem adressé au cabinet du ministre des Affaires étrangères en 1856 portant le titre "Droits des religieux francs sur les Sanctuaires de la nativité de la Vierge ", le consul explique la situation religieuse de l'église Sainte-Anne (la Madrasa al-Salâhiyya):

"...Ce lieu était une église quand Saladin s'empara de Jérusalem et il en fit un collège. Sous la domination de Saladin, les religieux latins allaient dans le sanctuaire une fois l'année, le jour de la Nativité de la Sainte Vierge. Ils y célébraient la messe et y chantaient les litanies, et tous les pèlerins, tant Européens que religieux quand ils voulaient aller visiter les lieux saints, personne ne les empêchait. Plus d'une fois, les musulmans du pays empêchèrent les religieux d'entrer dans le lieu saint, en fermant la porte et refusant de l'ouvrir sans qu'on leur donnât de l'argent. Ennuyés de cet abus, les religieux francs s'adressaient au juge de Jérusalem pour lui demander de faire cesser cet état de choses ; le Juge fit venir le surintendant (Mutawallî al-Salâhiyya, NDRL) il y avait des biens affectés aux dépenses de l'école, des boutiques louées par le surintendant, quand l'école fut supprimée le surintendant mettait l'argent dans sa poche, il prélevait seulement sur le revenu des loyers des boutiques, les sommes nécessaires à l'entretien des bâtiments et dépendances de la Salâhiyya. Il se chargeait de maintenir en bon état les bâtiments de la Salâhiyya, il avait les clefs des portes et il devait aussi entretenir une lampe destinée à éclairer l'intérieur de l'école. Au temps du Tâhir Pacha (gouverneur de Jérusalem), al-Salâhiyya a été abandonnée (elle n'était plus utilisée comme école) et dans un grand état de délabrement. Il apprit alors que les Grecs catholiques voulaient obtenir ce lieu pour en faire une église ou un petit couvent. Ils avaient obtenu des principaux édiles de la ville, une attestation écrite attestant que dans la Salâhiyya le sanctuaire où naquit la Sainte Vierge et que selon ce que croient les chrétiens ce lieu antiquement n'était pas une mosquée et que le Grand Seigneur pouvait faire ce qu'il voulait. Si le Grand Seigneur vient céder un lieu qui anciennement avait été un sanctuaire, suivant la foi du chrétien pour en faire une église, il peut le céder conformément à sa loi, mais si un lieu avait été une mosquée, le Grand Seigneur ne pouvait le céder selon la loi turque"(48).

Cette situation a poussé le gouvernement français à demander au sultan Abdul-Majîd en échange de son aide accordée aux Ottomans pendant la guerre de Crimée (1853-1856) de récupérer la Madrasa al-Salâhiyya pour la transformer à nouveau en église telle qu'elle était en 1008. Finalement, le sultan a autorisé la transmission à Napoléon III de cette *madrasa* aux Français qui, après avoir

réoccupé le lieu, ont fondé une école appelée l'école Sainte-Anne, dirigée par des Catholiques(49).

Il faut signaler que la France a profité de cette donation pour augmenter ses propriétés foncières à Jérusalem intra-muros surtout autour la Madrasa al-Salâhiyya (église Sainte-Anne) par la tentative d'achat de tous les biens voisins. Dans ce but, le Consulat de France à Jérusalem a fait un plan qui montre le site de l'église Sainte-Anne et les propriétés voisines. Pour bien démontrer la teneur de cette mission, nous citons une lettre -rédigée 4 mois après le transfert- par le consul de France à Jérusalem adressée au Ministre des Affaires étrangères le 30 mars 1857 :

"Je reçois aujourd'hui même la dépêche que votre Excellence m'a fait l'honneur de m'écrire sous le timbre de la Direction Politique, sous le n. 2 et à la date du 17 de ce mois – ci.

Je m'empresserai de transmettre à Mr Pierotti qui y sera bien sensible les remerciements mérités qui sont à son adresse pour son gracieux empressement à lever sur notre demande le plan de l'église de Ste Anne et des propriétés contiguës. Je suis bien heureux que votre Excellence n'ait pas rejeté la proposition que j'ai eue l'honneur de lui faire reconnaître par un présent : les services gratuits de cet architecte.

Votre excellence a pu remarquer sur ce plan que les plus intéressantes des propriétés contiguës ont été acquises par Hanna Carlo Gellat, premier drogman auxiliaire du Consulat. Ce drogman s'est d'ailleurs engagé, par écrit, au mois de décembre dernier, à rétrocéder ses propriétés au gouvernement français au prix d'acquisition, après vérification d'un agent comptable de notre gouvernement et à la première réquisition. Le prix total n'excède pas à ce qu'il m'a assuré une somme de douze à treize mille francs. Tous les actes d'achat dressés au *mahkama* par le *qâdî* sont parfaitement en règle.

Le firman ayant concédé à la France l'église et le terrain abandonné, c'est-à-dire sans propriétaires connus, qui en forment le parvis.

Il a fallu déposséder légalement les propriétaires légitimes musulmans qui étaient détenteurs des propriétés immédiatement contiguës telles que celles qui renferment les ruines du couvent français des Bénédictines de la reine Mélisande, et le lot y annexé qui entoure l'extrémité supérieure de l'abside, afin de pouvoir englober dans le domaine de la France ces ruines intéressantes et de pouvoir défendre l'accès de cette portion de l'église sans notre permission. Du côté de la façade de l'église, au nord, se trouve également un terrain qu'il fallait acquérir pour la même raison. La propriété du premier terrain divisé en deux lots présente une suite de propriétaires légitimes par vente et succession, qui remonte jusqu'en 1777. Si je me permets de donner ces détails à votre Excellence, c'est que j'ai appris, par des lettres particulières, que les interprétations les plus étranges avaient été données à cet égard. La note ci-annexée donnera d'ailleurs, à votre Excellence, une idée exacte de la situation des lots et des titres de propriété antérieurs à la dernière acquisition faite en vue d'annexer ces terrains contigus au domaine sans propriétaire légitime connu, concédés à titre gratuit au gouvernement de l'Empereur par le Sultan." (50)

Parmi les documents du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem, nous en trouvons un qui mentionne une réunion organisée entre les notables musulmans de Jérusalem en 1899 en réaction à ce transfert au profit de la France(51). Le document ne précise ni le jour ni le mois ni le lieu de cette réunion au cours de laquelle furent traitées les infractions commises par le sultan contre le *waqf* de la Madrasa al-Salâhiyya, comme il l'est mentionné dans l'acte de fondation *waqf* de la Madrasa datant du 588 / 1192. Ces notables ont demandé au directeur des *waqf*s de Jérusalem de comparer le contenu de l'acte de fondation de cette *madrasa* pour savoir ce qu'étaient devenus les biens immobiliers attachés à ce *waqf*. Cette comparaison a montré que la propriété du Hammâm Maryam, qui faisait partie du *waqf* de cette *madrasa*, a été transmise aux Catholiques par le contrat de *hikr* de la famille de Jâr-Allâh (les *mutawallî*s de ce *waqf* par héritage).

Le même document de 1899 atteste que, au cours de cette réunion, le directeur des *waqfs* de Jérusalem possédait un *firmân* du sultan Abdul Majîd du milieu du mois de Safar 1273 /1856, qui témoignait de l'attribution du bâtiment de la *madrasa* et du *Hammâm* à la France. Le directeur indique que c'était un ordre gouvernemental et il devait être respecté.

A la fin de cette réunion, les notables musulmans de Jérusalem ont convenu que ces biens immobiliers faisaient partie intégrante du *waqf* de Saladin. Mais ils devaient revoir son statut initial. Tout autre statut était illégal et contraire à l'ordre car il ne se basait pas sur des arguments législatifs. De plus, il fallait réajuster les restes des biens immobiliers de la *madrasa* qui avaient été sous la gestion de la famille Jâr-Allâh(52).

La *madrasa* est restée sous la direction française jusqu'en 1915. Cette année-là la France a perdu le contrôle de cette *madrasa* / église parce que Jamâl Bâshâ l'a donnée à l'autorité ottomane et l'a transformée en une faculté islamique, appelée Salahaddin-i Eyyubi Külliyye-i Islamiyyessi (Institut de Saladin) (53).

Le 9 janvier 1917, date de l'occupation britannique en Palestine, la *madrasa* se transforma, pour la deuxième fois, en église Sainte-Anne, à laquelle on ajouta une bibliothèque et un musée(54).

A- Bîmâristân al-Salâhî

Le Bîmâristân al-Salâhî, qui fut aussi fondé par Saladin après la prise de Jérusalem aux Croisés en 1187, se trouve dans le quartier chrétien à Jérusalem à côté de l'Eglise du Saint Sépulcre. Il avait une double fonction, d'une part, il assurait les soins des malades et, d'autre part, c'était un centre d'études théoriques et pratiques de médecine(55).

L'acte du *waqf* de ce *bîmâristân* nous apprend que Saladin avait consacré plusieurs biens fonciers pour assurer les dépenses de ce *bîmâristân*. Parmi eux, à titre d'exemple, il y a eu 39 maisons qui se situaient à plusieurs endroits à Jérusalem, ainsi que 40 *dukkân*s et *makhzan*s, un *khân*, et un pressoir à huile dans le Sûq al-Zayt en plus du terrain appartenant au *bîmâristân* et des édifices parmi lesquels 11 *dukkân*s(56).

On apprend selon les registres des cadis de Jérusalem, que, en 1554, le *mutawallî* du *bîmâristân*, était 'Abd Allâh al-Khilwatî. Le 10 Rajab 962/1554, le juge de Jérusalem permet à ce *mutawallî* de vendre la partie est du *bîmâristân* à cause de

son mauvais état à Farhâd al-Halabî, responsable du *waqf* de la al-'Imâra al-'Amira à Jérusalem (Khâssikî Sultân) (57).

Malgé l'interdiction de l'achat dans l'Empire ottoman de terres par des étrangers non musulmans en vigueur jusqu'en 1867, le Patriarcat grec-orthodoxe acheta sans l'autorisation du sultan, plus la moitié de bâtiment du *bîmîrâstân* avant l'occupation égyptienne de la Palestine par Ibrâhîm Pacha en 1831, "ce grâce à ses bonnes relations avec les autorités turques locales. Durant la période égyptienne, le Patriarcat a pris possession du reste du terrain(58).

On apprend selon un document provenant du Ministère des *Waqf*s du 20 Dhû al-Qa'da 1287/1870, que le sultan Abdul-'Azîz ordonna un *firmân* afin de faire en cadeau à l'Empereur de Prusse la parcelle de terre où se trouve le *bîmâristân* ainsi que des biens érigés sur ce terrain comprenaient 32 *dukkân*s, un *makhzan* et une *ma'Æara* pour construire une église. La superficie de tout cela représentait environ 5 *dûnum*s(59). Tous ces biens ont été rayés du registre des *waqf*s pour être inscrits comme propriété privée au nom de l'ambassade de Prusse(60). Selon Preine, l'importance de ces ruines réside dans "leur emplacement central dans Jérusalem et des souvenirs historiques liés au temps des Croisades"(61).

Le don du Bîmîrâstân al-Salâhî et des biens lui appartenant par le sultan ottoman au gouvernement prussien pour y installer une église était une occasion importante non seulement pour consolider les privilèges allemands à Jérusalem mais aussi pour amplifier la propriété immobilière allemande dans cette ville. A partir de ce moment, l'Allemagne a essayé de prendre possession des biens immobiliers limitrophes au *bîmîrâstân* ou d'autres biens lui appartenant qu'ils soient des biens *waqf*s ou des biens privés, en utilisant le moyen de "l'incitation et la menace". Des documents se trouvant dans les archives de Berlin, à savoir les correspondances entre le Consulat d'Allemagne à Jérusalem et le Ministère des Affaires étrangères allemand nous aident à comprendre cette stratégie. Les documents du Ministère signalent qu'une délégation allemande a visité Jérusalem en 1870 pour examiner le lieu où se trouvait le *bîmîrâstân* et les biens immobiliers mitoyens. La délégation avait insisté sur la nécessité de posséder les 7 *dukkân*s appartenant au *waqf* du *bîmîrâstân* qui se situaient à côté de l'église, ainsi que 6 *qirât*s parmi les 24 *qirât*s de la terre du *muftî* de Jérusalem, Mûsâ Afandî, plus les 15 *dukkân*s se trouvant près du terrain offert par le Sultan auparavant qui se situaient dans le Sûq al-Lahim et les *dukkân*s qui se trouvaient à la fin de la rue. La délégation a également demandé de ne rien construire de nouveau, de ne pas ajouter d'étages aux *dukkân*s du Sûq al-Lahim et qu'on leur aménage un accès à leur terrain du côté du Sûq al-Bâzâr.

Pour réaliser ces demandes, en 1870, le conseil allemand a adopté la stratégie suivante.

Premièrement, il fallait acheter ces biens immobiliers et payer des indemnités aux bénéficiaires de ce *waqf*, selon la répartition suivante :

- 1 000 *qirsh*s en dédommagement de chacune des 7 *dukkân*s gérés par le *mutawallî* du *waqf* Saladin, c'est-à-dire un total de 7 000 *qirsh*s ;
- une somme d'argent au *muftî* ;

- 22 500 *qirsh*s pour les propriétaires des 15 autres *dukkân*s, c'est-à-dire

1 500 *qirsh*s pour chaque *dukkân*, négocier s'ils en veulent plus ;

- 500 *qirsh*s pour chaque propriétaire qui arrête de construire des étages supplémentaires.

Deuxièmement, il fallait demander au gouverneur de Jérusalem d'accepter de faire le transfert du titre de propriété de ces biens immobiliers au gouvernement allemand(62).

Les correspondances entre le Consulat d'Allemagne à Jérusalem et le Ministère des Affaires étrangères allemand montrent que la transformation des statuts de propriété de ces biens au profit de l'Allemagne s'est effectuée, en fait, sans aucun prix en échange. Un rapport du consul allemand à Jérusalem datant du 26 mai 1870 adressé au Ministère des Affaires étrangères allemand signale que le *muftî* de Jérusalem, son frère, son cousin, un membre du conseil municipal, Mu<u>h</u>ammad Tâhar Afandî al-Khâlidî - le rapport ne mentionne pas le rôle de ce dernier personnage dans l'affaire - plus le *mutawallî* du *waqf* ainsi que tous les propriétaires des immobiliers ont refusé l'argent en déclarant qu'ils étaient heureux d'offrir ces biens à l'empereur allemand et que ce ne sont que des petits services qu'ils rendent à l'empereur. Ainsi il ne restait des demandes de la délégation allemande que la possession des *dukkân*s situées à l'entrée du Sûq al-Bâzâr qu'elle voulait détruire pour y ouvrir une nouvelle rue(63).

Ces correspondances révèlent la stratégie suivie pour posséder ces *dukkân*s. Les Allemands ont proposé, à chaque propriétaire, une somme d'argent équivalant à 10 fois le revenu de chaque *dukkân* par an, c'est-à-dire 20 000 *qirsh*s. "Et si les propriétaires refusaient cette somme, nous jugerons juste de posséder ces biens par la force et puis de les détruire puisque leurs propriétaires refusent de les vendre". Le rapport estime que le refus en lui-même est une marque de cupidité surtout que le but final est la destruction de ces *dukkân*s pour ouvrir une rue désignée comme une démarche d'utilité publique pour tous les habitants de Jérusalem. Le rapport a conclu que cela devait se faire légalement en sachant que le conseil allemand s'est adressé au sultan pour avoir une autorisation officielle pour l'exécution de ces procédures(64).

Dans ce contexte, nous posons la question suivante, pourquoi le *mutawallî*, le *muftî* et les autres propriétaires étaient d'accord pour céder les biens sans contrepartie financière ? Existent-ils des bénéfices politiques sous-entendu pour eux ?

Par la suite, l'association allemande de l'Evangile déposa une demande auprès du sultan ottoman pour construire des édifices sur le terrain du *bîmâristân* ainsi qu'une demande pour légaliser d'autres constructions déjà réalisées.

Le sultan Mu<u>h</u>ammad Rashâd répondit favorablement à cette demande en précisant les limites et la nature de la construction, moyennant une somme d'argent d'une valeur de 10/1000, par le contrat de *muqâ<u>t</u>a'a*, du prix du terrain du *waqf* du *bîmâristân* pour transférer au compte de ce dernier. Cette décision a été prise dans le cadre d'un *firmân* en date du 7 Sha'bân 1332 /1913 signé par le sultan, le ministre des affaires étrangères, Mu<u>h</u>ammad Sa'îd, le Ministre du Commerce et de

l'Agriculture, Sulaymân Bushnâq, le Shaykh al-Islâm, ainsi que par les autres ministres du gouvernement(65). Cependant, la correspondance entre la direction du *waqf* du Jérusalem et le consulat allemand à Jérusalem signale que les Allemands ont refusé de payer le loyer et ont considéré ce terrain comme faisant partie de celui offert par le sultan. Ils l'ont donc considéré comme leur propriété et contesté la plainte déposée contre eux par la direction du *waqf*, car la plainte n'a été déposée que quinze ans plus tard et que pendant toutes ces années, ils n'ont reçu aucune objection.

Les documents nous indiquent que, dans plusieurs cas, des biens *waqf*s *khayrî* de Jérusalem ont été vendus par les gérants de ces biens comme le cas du Hammâm al-Sultân.

Le Hammâm al-Sultan est une des institutions charitables construites par Roxelane pour générer des revenus pour le *waqf* de sa *takiyya* à Jérusalem. Ce *hammâm* est divisé en deux parties, une pour les hommes et l'autre pour les femmes. Ce *hammâm* est resté rattaché au *waqf* jusqu'en 1856 soit une période de plus de 3 siècles. Un rapport de 1856 adressé par James Finn, Consul britannique à Jérusalem, au Ministère des Affaires étrangères britannique, révèle que ce *hammâm* et un autre bâtiment qui lui est rattaché ont été vendus à la France contre 30 000 *qirsh*s pour le *hammâm* et 20 000 *qirsh*s pour le bâtiment contenant quatre *sahrîj*s en bronze utilisés pour réchauffer l'eau pour le *hammâm*. Le rapport précise que, au travers de cet achat, la France a réalisé une bonne affaire puisque les *sahrîj*s seuls, sans la terre et les constructions, ont une valeur de 36 000 *qirsh*s. De plus, l'emplacement de ces biens est très important car ceux-ci se situent près des *sarâyâ* où habitent et travaillent les hauts fonctionnaires ottomans. Le rapport affirme que "l'Autriche a été contrariée et très embarrassée par l'achat de la France de ces biens immobiliers à cause de leur emplacement. En plus, la France a réussi son affaire en achetant plusieurs biens immobiliers avec un seul contrat pour éviter tous les obstacles concernant le changement de propriété *waqf*".

Le rapport parle de la partie qui a vendu ces biens, mais il explique aussi la stratégie suivie par la France pour l'achat de ces biens.

La France avait prétendu qu'elle voulait utiliser ces lieux pour y installer son consulat à Jérusalem. Mais, le consul britannique disait que la France n'avait pas pu cacher sa véritable intention derrière cet achat qui, en fait, était de construire une église et un couvent pour une communauté "qui n'était pas connue à Jérusalem et puis qui s'est appelée les Arméniens catholiques".

-Selon le rapport, deux personnes avaient la possibilité de transférer le *waqf* au profit de la France : Darwîsh Afandî, *mutawallî* de ce *waqf* et le *kâtib* de ce *hammâm*n. Le rapport ne donne pas le nom du *kâtib*. Le rapport montre que le *kâtib* avait reçu de la France une montre en or en récompense. Selon le consul Finn, le *mutawallî* et le *kâtib* ont utilisé l'argument suivant pour justifier cette transaction : la propriété de ce *hammâm* était un *waqf* appartenant à Khâssikî Sultân transformé au profit de l'Eglise arménienne catholique(66).

La transformation des biens *waqf*s en propriété privée à Jérusalem au profit de jérusalémite

Dans cette partie, nous allons traiter le rôle des personnes privées résidant à Jérusalem dans l'appropriation et usurpation des biens et des revenus des *waqf*s.

Ces personnes sont parfois attachées aux institutions de *waqf* de façon légitime comme, par exemple, les *mutawallî*s des *waqf*s ou les bénéficiaires et les locataires des biens *waqf*s.

Des documents nous apprennent que des *mutawallîs* ont parfois profité de leurs postes pour transférer les biens et les revenus à leur profit. Ils ont considéré le *waqf* comme leurs propres biens et se sont abstenus de distribuer les revenus que ce soit du *waqf khayrî* ou du *waqf ahlî*(67). A titre d'exemple, on peut se référer à la domination de la famille al-Khaṯîb sur la gestion de la Madrasa al-Jawhariyya à Jérusalem, (68) qu'on tentera d'expliquer ultérieurement.

Nos documents nous indiquent que des bâtiments des institutions soutenues par des *waqf*s *khayrî*s de Jérusalem ont été transférés en logement au profit de résidents de Jérusalem. Le tableau ci-joint nous montre qu'il y a 31 *madrasa*s, 5 *zâwiyya*s, 2 cimetières et 1 *ribâṯ* qui sont devenus des logements. Les bénéficiaires de ce changement sont les familles qui héritent de la gestion de ces fondations pieuses. Ces familles ont profité du fait que ces fondations ne fonctionnaient pas pour les transformer dans leur propre intérêt, bien que la fermeture de ces fondations éducatives ou religieuses ait été faite contre la volonté du fondateur. Parmi ces familles qui n'ont pas reconnu ces fondations comme *waqf*s mais comme leurs biens privés, citons la Madrasa al-Zamaniyya et le Ribâṯ al-Zamanî, appartenant à la famille al-'Afîfî et non comme *waqf*.

Des bâtiments du *waqf* transformé en logement par les *mutawallî*s(69)

N	Nom du *waqf*	Transformé en	Au profit de
1	Madrasa al-Baladiyya	cimetière (*turba*) et logement (*sakan*)	Famille al-Khalîlî
2	Madrasa al-'Uthmâniyya	logement (*sakan*)	Famille al-Fityâtî
3	Madrasa al-Khâtûniyya	logement	Famille Najm al-Dîn al-Khâṯîb
4	Madrasa al-Malakiyya	logement	Famille 'Alî Afandî al-Khâṯîb
5	Madrasa al-Jawhariyya	logement	Famille Nûr al-Khâṯîb
6	Madrasa al-Arghûniyya	logement	Famille Shaykh Abd al-Râziq al-'Afîfî
7	Ribâṯ al-Zamanî	logement	Famille al-'Afîfî (connu sous le nom de Dâr al-'Afîfî)
8	Madrasa al-Zamaniyya	logement	Famille al-'Afîfî (connu sous le nom de Dâr al-'Afîfî
9	Madrasa al-Mazhariyya	logement	Famille Sa'îd al-Dâwûdî
10	Madrasa al-'As'ardiyya	logement	Famille al-Khânjî
11	Madrasa al-Fârisiyya	logement	Famille al-Khawâjâ
12	Madrasa al-Amîniyya	logement et une maison de l'*iftâ'* (recueil juridique)	al-Shaykh 'As'd al-Imâm et le *muftî* shaféite
13	Madrasa al--Ṯashtamriyya	logement	Le *muftî* shaféite
14	Madrasa al-Dâwûdiyya	logement	Famille al-Budîrî
15	Madrasa al-Bâsiṯiyya	logement	Famille al-Qarjûlî

16	Madrasa al-Kârîmiyya	logement	Famille Jâr Allâh
17	Madrasa al-Qâdiriyya	logement	Famille Jâr Allâh
18	Zâwiya. al-Shaykûniyya	logement	Famille Jâr Allâh
19	Madrasa al-Mu‘azamiyya	logement	Famille Jâr Allâh
20	*al-Turba* al-Mujâhidîn	logement	Famille Jâr Allâh
21	Madrasa al-Musiliyya	logement	Famille Nâjî Nusayba
22	Zâwiya al-Mihmâziyya	logement	Famille Nâjî Nusayba
23	Madrasa al-Husniyya	logement	Famille al-Budîrî
24	Zâwiya al-Yûnisiyya	logement	Famille al-Budîrî
25	Madrasa al-Sunjuriyya	logement	Famille al-Shihâbî
26	Zâwiya al-Jihâriskiyya	logement	Famille al-Sharaf
27	Madrasa al-Hiniyya	logement	Famille al-Surûrî
28	Madrasa Dâr al-ßadîth	logement	Famille Yûsuf Bâshâ al-Khâlidî
29	Madrasa Dâr al-Qur'ân al-Sulâmiyya	logement	Famille ‘Atâ Afandî al-Khâlidî
30	Madrasa al-Tâziyya	logement	Famille Hidâya
31	Madrasa al-Badriyya	logement	Famille al-Tûtanjî
32	Madrasa al-ßamrâ	logement	Famille al-‘Alamî
33	Khânqâ. al-Salâhiyya	une partie / logement	Famille al-‘Alamî
34	Madrasa al-±ûlûniyya	garage (*karaj*) et jardin public (*hadîqa*)	Département des *waqf*s
35	Zâwiya al-Kâmiliyya	logement	Famille al-Qundûs
36	*al-Turba* al-Kîlâniyya	logement	Famille ‘Abd Allâh al-Danaf
37	Madrasa al-Lu'lu'iyya	logement	Famille al-Asmar
38	Madrasa al-Afdaliyya	logement	Inconnu
39	Madrasa al-Daqmariyya	logement	Inconnu

40	Madrasa al-Marmariyya	logement	Inconnu

Une question se pose dans ce contexte : quelles furent l'attitude et la réaction du Ministère des *waqf*s par rapport à la domination de ces familles. Pour répondre à cette question, citons la lettre du Mu<u>h</u>ammad Munîr, conseiller de Ministre des *Waqf*s adressée au gouverneur de Jérusalem portant le numéro 95023 datant le 16 mars 1332 Mâlî / 1916. Dans cet ordre, le conseiller du ministre a considéré que l'occupation des bâtiments des *madrasa*s de Jérusalem et leur utilisation comme logements sont injustes et non acceptables. Il a demandé au gouverneur de Jérusalem de faire tout son possible pour expulser ces familles de ces *madrasa*s(70).

Les familles ont protesté contre la décision du Ministère des *Waqf*s et ont signé la pétition suivante :

"Nous, les familles habitant à Jérusalem à côté du <u>H</u>aram, attestons que nos familles comprennent beaucoup d'enfants et des personnes âgées et que nous habitons nos maisons en vertu des ordres des sultans et les documents légaux importants que nous avons hérité de nos parents et grands-parents. Maintenant, le Département des *waqf*s prétend que ce sont des *madrasa*s et insiste pour que nous partions par la force et par la police sans vérifier les documents juridiques légaux que nous possédons et en agissant de la sorte elle va contre les ordres décrets et les lois".

En réponse, le Département des *waqf*s a répliqué :

"Un comité a été composé, il y a dix ans à la suite de la décision du Ministère des *waqf*s de recenser les *waqf*s *khayrî* existants et de faire le point sur leur état s'ils sont exploités, leur position géographique, leur biens immobiliers, leur fondateurs et les noms des familles qui y habitaient. Après avoir fait ce travail, un tableau (le tableau susdit) de ces biens immobiliers a été fait et approuvé par le Conseil d'administration de la province de Jérusalem et envoyé au Ministère des *waqf*s qui à son tour a envoyé une réponse le 26 mars 1332 Mâlî / 1916 numéro 95024/3. Dans cette lettre, elle a signalé que les décisions du divan (*dîwân*) de sultan estiment qu'il est inadmissible d'utiliser la plupart des *madrasa*s se trouvant à Jérusalem à côté du <u>H</u>aram al-Sharîf comme logements de familles et d'autres comme prisons. Donc un *firmân* de sultan précise qu'on doit les évacuer. Pour ce faire, nous avons informé les habitants à qui on a demandé de s'adresser aux tribunaux. On leur a donné un délai allant jusqu'à la fin de novembre. La direction de police a reçu une copie de la liste de recensement pour effectuer l'évacuation de ces familles"(71).

Une commission pour évaluer le préjudice subi par ces biens *waqf*s, était composée par le tribunal religieux, le Département des *waqf*s, la direction d'enregistrement des terres *<u>t</u>âbû* (cadastre), et la municipalité pour faire une vaste enquête et remettre son rapport à la municipalité qui, à son tour, le transmettra au Conseil d'Etat. Ce dernier le remetta au *dîwân* du Sultan pour qu'il prenne une décision. C'est pour cela que nous avons décidé de refaire les enquêtes et d'informer l'Etat de ses résultats. Après avoir fait les enquêtes, la commission a demandé à ce qu'on veille à préserver les propriétés des *waqf*s de toute atteinte et à

réparer les dégâts. Ensuite, elle a transmis ceci au Conseil d'Etat et au *dîwân* de sultan pour évacuer les habitants à qui on a accordé un délai selon la lettre. Ils ont déposé et transféré ensuite au Département de police et au Département des *waqf*s(72).

Après le délai légal accordé aux résidents pour libérer les bâtiments de *madrasa*s, il ne reste que trois jours. Considérant le non-respect de la décision du Ministère des *Waqf*s, le directeur des *waqf*s de Jérusalem, 'Ârif Hikmat, a envoyé une lettre au Ministère des *Waqf*s pour se renseigner sur ce qu'on peut faire après le refus des résidents de quitter les *madrasa*s. Il se demande "dans ce cas, est-ce qu'il faut qu'on applique la décision du Ministère précédent qui demande aux résidents d'évacuer dans le délai prévu ou faut-il attendre de faire les nouvelles investigations. Nous attendons la décision du Ministère concernant cette affaire"(73). Il faut signaler que les bâtiments de ces *madrasa*s sont restés jusqu'à nos jours sous domination de ces familles.

Pour le montrer, citons le cas de la Madrasa al-Jawhariyya. La Madrasa al-Jawhariyya, est située près de la porte d'al-Hadîd, l'une des portes du Haram al-Sharîf, fondée par Jawhar al-Qanqabây au mois de Rajjab 844 /1440. Pour assurer la continuité de fonction de cette institution, le fondateur a créé en *waqf* plusieurs villages au profit de cette *madrasa*, tels les villages de Zaytûn et Kûbnâ, dans la province de Gaza et Taqû' dans la province d'Hébron(74).

Les documents du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem nous éclairent sur le fait que cette *madrasa* est devenue, dans le deuxième moitié du XIXe siècle, un logement pour la famille du Shaykh Nûr al-Khatîb. On note que cette famille a été la dernière ayant pris en charge le *waqf* de la *madrasa* depuis le XVIIe siècle.

La *muhâsaba* du Ministère des *Waqfs* a pris une décision le 5 Shawwâl 1328 / 1910 dans le but de faire évacuer rapidement les habitants de la Madrasa al-Jawhariyya pour la faire restaurer et de lui redonner vie. Cette décision a été transmise au Ministère de la Guerre, au Département des *waqf*s de Jérusalem et au Ministère des Finances(75). Cette décision a été appuyée par l'adjoint du Ministre des *Waqf*s d'Istanbul, Muhammad Jamîl. Elle nous est parvenue dans une lettre envoyée par le directeur des *waqfs* de Jérusalem qui porte le numéro 9465 datant du 22 Shawwâl 1328 / 1910(76). Cette décision était transmise aussi au Conseiller auprès du Ministère des *waqf*s, Muhammad Mumîr, dans une lettre envoyée au gouverneur de Jérusalem portant le numéro 95024 datant du 16 mai 1332 Mâlî / 1915(77).

Le Ministère des *Waqf*s a fait de son mieux pour faire appliquer la décision pour évacuer la famille al-Khatîb de la Madrasa al-Jawhariyya ainsi que d'autres familles habitant les *madrasa*s de Jérusalem comme la Madrasa al-Karîmiyya habitée par la famille de Jâr Allah, la Madrasa al-Khâtûniyya habitée par la famille al-'Alamî et la Madrasa al-Jihâriksiyya habitée par la famille de Sharaf(78).

Les familles se mobilisèrent. Par exemple, en 1913, le Shaykh 'Arif al-'Afîfî s'est présenté comme le représentant des 40 familles qui habitaient les *madrasa*s de Jérusalem auprès du Ministère de la Guerre pour contester la décision de les évacuer par la force. Il réclamait, en se fondant sur de documents légaux, l'interdiction de leur évacuation sans la tenue d'un procès. Il demandait pitié aux

autorités ottomanes du fait du grand nombre d'enfants, de femmes et de vieillards qui résidaient dans ces *madrasa*s(79).

On doit signaler que la famille al-Khaṯîb a continué à habiter dans la *madrasa* après le démantèlement de l'Etat ottoman. En outre, en 1933, 'Ârif al-Khaṯîb, le délégué de ses frères, a essayé d'inscrire la *madrasa* au département de *ṯâbû* en tant que propriété privée de sa famille. En réponse, le conseiller du chef du Conseil Musulman Suprême a envoyé une lettre au directeur de département de *ṯâbû* portant le numéro 242 et datée du 14 août 1933, où il lui ordonne de ne pas autoriser l'inscription de la Madrasa al-Jawhariyya comme propriété privée de la famille al-Khaṯîb car il s'agit d'un *waqf*. (80)

Un membre de la famille al-Khaṯîb, à savoir Ibrahîm al-Khaṯîb, frère du 'Ârif al-Khaṯîb s'est opposée à la demande d'inscription de la *madrasa*. Il a envoyé une lettre au Département des *waqf*s le 31 octobre 1933, dans laquelle il avoue que la *madrasa* est un *waqf* et n'est pas une propriété privée de sa famille(81).

En dépit de ces oppositions, 'Ârif al-Khaṯîb prétendait toujours que la *madrasa* était la propriété privée de la famille qui remontait à plus que 200 ans, qu'il a hérité de ses ancêtres. Mais comme le prétendait ses adversaires (son frère, Ibrahîm, et le Conseil Musulman Suprême), les documents judiciaires et législatifs montrent que la *madrasa* était un *waqf* et ne faisait pas partie de sa propriété(82).

Le Département des *waqf*s a réussi à montrer que la *madrasa* était vraiment un *waqf* musulman grâce à une lettre envoyée par Muẖammad 'Awa∞, directeur du Département des *waqf*s au Département de l'enregistrement des terres datant du 23 juin 1933, accompagnée des documents qui montrent que la *madrasa* est un *waqf*. Bien qu'on ait montré qu'il s'agissait d'un *waqf*, le Département des *waqf*s n'a pris aucune décision pour expulser la famille al-Khaṯîb de la *madrasa*. Le 25 juillet 1935, le directeur des *waqf*s à Jérusalem a envoyé une lettre au directeur de Département de l'enregistrement des terres partant le numéro 1408, dans laquelle il a demandé d'être tenu au courant de ce qui se passait dans l'affaire de la Madrasa al-Jawhariyya(83).

Cette *madrasa* continuait à être habitée par la famille al-Khaṯîb. Elle a été louée le 16 juin 1981 au Département des *waqf*s de Jérusalem pour être utilisée comme résidence de la section archéologique islamique. Mais, le département des *waqf*s a continué à payer le loyer de cette *madrasa* au profit de la famille jusqu'en 1995 quand Muẖammad 'Azzâm, assistant du directeur de Département des *waqf*s de Jérusalem a envoyé une lettre sous le numéro 11/1995 au secrétaire général des affaires de Jérusalem et au directeur des *waqf*s de Jérusalem, dans laquelle il s'oppose au paiement du loyer de cette *madrasa* à la famille de 'Ârif al-Khaṯîb. Il ajoute que même s'il s'agissait d'une mauvaise orientation de l'administration précédente, son administration n'assume pas cette responsabilité parce que la *madrasa* est un *waqf* et l'un des sites historiques les plus importants à Jérusalem(84).

Conclusion

Pour conclure, on peut dire que pendant la deuxième moitié du XIX[e] siècle, et notamment après la promulgation du Code de la propriété foncière de 1858, le processus de la transformation des statuts de propriété des biens *waqf*s, surtout les *waqf*s *khayrî*, a conduit non seulement à la transformation des biens *waqf*s en propriétés privées mais aussi à la disparition des *waqf*s *khayrî* à Jérusalem.

Nous pouvons dire que le gouvernement ottoman est, en premier lieu, responsable des transformations des statuts de propriété de biens *waqf*s *khayri* de Jérusalem, notamment en biens privés. La nouvelle politique adoptée par le gouvernement envers ces biens *waqf*s à l'époque des *Tanẕîmât* (1839-1876) a énormément participé à ces transformations. La démarche de l'Etat ottoman, à cette période, a réduit l'influence et le pouvoir des notables locaux de Jérusalem sur l'administration des *waqf*s *khayrî*. Il faut dire aussi que ces notables ont partagé, avec l'Etat ottoman, le morcellement et l'appropriation de ces biens. Le gouvernement s'est emparé des biens et des revenus des *waqf*s ainsi que les familles et les notables locaux cités dans l'étude se sont emparés des bâtiments des institutions du *waqf khayrî* eux-mêmes et les ont considérés comme biens privés. Ceci explique l'absence de réaction ou d'une véritable opposition de la part des notables ou des bénéficiaires des institutions concernées à Jérusalem. De son côté, le gouvernement avait laissé à l'administration locale de ces *waqf*s un champ d'influence à l'égard de certaines institutions en *waqf* qui ne représentaient pas un intérêt économique pour lui. Selon nos recherches, le gouvernement ottoman n'était pas trop exigeant ni rigoureux dans l'application des ordres pour évacuer les établissements concernés.

Notes :

1 Les jurisconsultes donnent au mot, *waqf*, le sens de l'obligation de rendre un bien inaliénable et d'en distribuer l'usufruit aux pauvres, fût-ce d'une manière collective, ou de le consacrer à de bonnes œuvres. En d'autres termes, la vocation peut se faire dès le début et directement au profit d'une œuvre de bienfaisance : aumônes aux pauvres, construction ou entretien de mosquées ou d'hôpitaux, comme elle peut avoir lieu d'abord au profit du fondateur, de son vivant, puis de ses enfants, après lui. Si sa descendance vient à s'éteindre, l'usufruit du *waqf* est obligatoirement dévolu à une œuvre désignée par le fondateur lui-même : Voir QADRÎ BÂSHÂ, *Qânnûn al-'adl wal-insâf lil-qa∞â' 'alâ Mushkilât al-awqâf*, Le Caire, 1928, Art. 1, 3, p. 3-4 ; al-DÛRÎ, "Dawr al-waqf fî al-tanmiyya'", dans (M.) ISHTAYYA (éd.) *Iqtisâdiyyât al-waqf fî arâdî al-sulta al-filastîniyya*, Ramallah, Bikdâr,2000, p. 156 ; FERCHIOU, , "Catégorie des sexes et circulation des biens habous", dans (Sophie) FERCHIOU (éd.), *Hasab wa nasab* : *Parenté, Alliance et Patrimoine en Tunisie*, IREMAM,1992, p. 251. Voir aussi BEN ACHOUR, "Le habous ou waqf: l'institution juridique et la pratique tunisoise", dans (Sophie) FERCHIO (dir.), *Hasab wa nasab : Parenté, Alliance et Patrimoine en Tunisie*, IREMAM, 1992, p. 52 ; BELHACHMI, "Revealing al-Waqf as a Systemic Cultural Policy of Governance", dans (R.) DEGUILHEM et (A.) HENIA (coord.), Les *fondations pieuses (waqf) en méditerranée: enjeux de société, enjeux de pouvoir*, Koweït, La Fondation Publique des Awqaf du Koweït, 2004, p. 183 ; SEKALY, "Le problème des wakfs en Egypte", *Revue des études islamiques*,1929, p. 80.

2 Dans ce contexte, nous citons les travaux de Deguilhem : DEGUILHEM, History of waqf and case studies from Damascus in the late Ottoman and French mandatory times, thèse de doctoral, New York Université, Ann Arbor Mich, UMI, University Microfilms.1986; DEGUILHEM, "The Loan of Mursad on Waqf Properties", dans KAZEMI et McCHESNEY (éd), A Way Prepared : Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder, New York, New York University Press, 1988, p. 68-80 ; DEGUILHEM, "Waqf Documents : a Multi-Purpose Historical Source – the Case of 19th Century Damascus", dans Les villes dans l'empire ottoman : Activité et sociétés, vol. 1, Paris, Edition du CNRS, 1991, p. 67-97 ; DEGUILHEM, "Approche méthodologique d'un fonds de waqf : deux registres de Shari'â du XIXe siècle à Damas", dans (R.) DEGUILHEM (organisation et présentation), Le Waqf dans l'espace islamique, outil de pouvoir socio-politique, Damas : Institut français de Damas, 1995, p. 5-70. ; DEGUILHEM, "Wakf dans l'empire ottoman jusqu'au 1914", Encyclopédie de l'islam, fascicule 179-180, 2000, p. 87-92 ; DEGUILHEM, "On the Nature of the Waqf. Pious Foundation in Contemporary Syria: a Break in the Tradition", dans (R.) DEGUILHEM et (A.)

HENIA, (coord.), Les fondations pieuses (waqf) en Méditerranée: enjeux de société, enjeux de pouvoir, Koweït, la Fondation Publique des Awqaf du Koweït, 2004, p. 395-431.

3 Pour cette question, voir, SROOR, *Fondation pieuses en mouvement : de la transformation des statuts de propriété de biens waqfs à Jérusalem (1858-1917*), une thèse non publier, Université de Provence-Aix Marseille I, 2005.

4 Le *waqf ghayr sahîh* est composé des biens *mîrî*s (le fonds {*asl*} est *mîrî*). Ceci a été souvent le cas pour les *waqf*s fondés par des sultans. Ce *waqf*, en réalité, est considéré comme faisant partie intégrante des terres domaniales et, de ce fait, il appartient à l'Etat qui a, tous les droits d'exploitation sur lui, de taxes ou de perception de dîmes. Tous ces droits sont réunis sous la tutelle du waqf. Ce genre de *waqf* peut également être affecté à la possession de droit d'usages (*irsâd*). Les jurisconsultes ont autorisé ce type de waqf s'il versait les revenus aux savants, aux juges, aux veuves, aux pauvres, aux mosquées, aux orphelins et aux étudiants et à toute œuvre charitable : Al-KHATÎB, *al-Waqf wa-al-wasâyâ*, Baghdad, 1978, p. 154.

5 Pour cette question, voir, ABÛ BAKR, *Mulkiyyat al-arâ∞î fî mutasarrifiyyat al-Quds 1858-1917*, Amman, Mu'asasat 'Abd al-Hamîd Shûmân, 1996, p. 168-169. Voir aussi PAPPE, *A History of Modern Palestine, one Land, tow Peoples*, Cambridge University Press, 2004, p. 26 ; SROOR, *op. cit*., pp. 95-96.

6 En 1881-1882, une vague des pogroms a éclaté hors de la frontière occidentale de l'Empire russe. En même temps, le gouvernement roumain a réduit plusieurs droits accordés aux sujets juifs. Beaucoup des juifs affectés par ces événements ont immigré en Amérique alors qu'un pourcentage beaucoup plus faible établissait des associations pour se préparer à leur retour vers ce que les juifs avaient toujours considéré comme - Palestine/"Eretz Izrael" (la terre d'Israël), la terre sainte. Ce mouvement était un petit groupe d'étudiants de lycées à Krakow connu sous le nom de association Bilu, qui a été soutenue par une plus grande organisation appelée (The Lover of Zion), établie dans Katowice (Silésie) en 1884. Ils ont été envoyés pour acheter des terres en Palestine et pour y établir des colonies agricoles. Une similitude saisissante existe entre les motifs de ce groupe et ceux des premiers immigrés protestants venant de l'Europe vers l'Amérique du Nord, comme vu dans le mélange des convictions religieuses articulées par une histoire de persécution. Le mouvement Bilu a fondé des colonies telles que Zichron Yaakov, Hadera, Gadera et Mishmar Hayarden : KIMMERLING, *The Invention and Decline of Israelines*, *State, Society, and the Military*, California, University of California Press, 2001, pp. 21-22.

7 Pour les archives de Jérusalem, voir, SROOR, "Jerusalem's Islamic Archives: Sources for the question of the *waqf* in the Ottoman period" *Jerusalem Quarterly*, N. 22, 23, winter 2005, pp. 80-86.

8 Code de la propriété foncière de 1858) 7 Ramadân 1274 / 21 avril 1858 : "La présente loi aura force et vigueur à partir du jour de sa promulgation. Tous décrets souverains, anciens ou récents, rendus jusqu'à ce jour sur les terres *mîrî*s ou *waqf*s, qui seraient contraires à la présente loi, sont et demeurent abrogés, et les *fatwâ*s rendus sur ces dits décrets restent nuls et sans valeur. La présente loi sera la seule règle que devront suivre, dorénavant, le ministère du *cheïkh-ul-islam*, les bureaux impériaux, en un mot, tous les tribunaux et *majlis*. Sont et demeurent abrogées les lois et ordonnances conservées au bureau de notre *Dîvân-hümayûn* (Chancellerie d'Etat) aux archives de l'Etat et autres lieux" : NICOLAÏDES, *Législation ottomane ou recueil des lois, règlements, ordonnances, traités, capitulations et autre documents officiels de l'Empire Ottoman*, Imprimerie frères Nicolaïdes, vol. 1, 1873, pp. 169-170 ; YOUNG, *Corps de droit ottoman : recueil des codes, lois, règlements, ordonnances et actes les plus importants du droit intérieur, et d'études sur le droit coutumier de l'Empire Ottoman*, Oxford, The Clarendon Press, vol. 6, 1906, p. 83.

9 Selon LAURENS, "Le sultan ne peut modifier ni interpréter la loi islamique. L'interprétation est réservée exclusivement aux jurisconsultes, les *mufti*, nommés et révocables par lui. Néanmoins, selon les règles du droit hanéfite, officiel dans l'Empire, le sultan a le droit de promulguer une législation séculière, le *qanun*, celle-ci théoriquement se limite à des questions de droit public, constitutionnelles, administratives, financières, pénales qui complètent les lacunes de la loi islamique. En matières pénales, le *qanun* tend à supplanter

la loi islamique en particulier en adoucissant les peines dans les affaires de vol, d'adultère, etc. (les *hudud*). Les sultans ont souvent été de grands législateurs." LAURENS, *L'Orient arabe : arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 20.

10 Le Consulat de France à Jérusalem a été fondé le 20 juillet 1843 : COHEN-MULLER, "De la Restauration au second Empire: quatre consuls, une seule politique (1843-1868), dans (Dominique) TRIMBUR et (Ran) AARONSOHN (dir.), *De Bonaparte à Balfour, la France, l'Europe occidentale et la Palestine 1779-1917*, Paris, CNRS Editions, 2001, p. 45. Pour ce qui concerne la date de la création des autres consulats européens citons : le Consulat britannique en 1838, le Consulat de Prusse en 1842, le Consulat américain en 1844 et le Consulat d'Autriche en 1849 : SCHWAKE, "Le développement du réseau hospitalier en Palestine", dans (Dominique) TRIMBUR et (Ran) AARONSOHN (dir.) *De Bonaparte à Balfour, la France, l'Europe occidentale et la Palestine 1779-1917*, Paris, CNRS Edition,2001, p. 111 ; RAFEQ, "Ownership of real property by foreigners in Syria, 1869-1873", dans (Roger) OWEN (éd.), *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*, Harvard College, 2000, p. 34 ; SCHÖLCH, *Palestine in Transformation 1856-1882*, Institut for Palestine Studies, Washington, D.C, 1993. (traduction en arabe en 1990),1990, p. 229.

11 Lettre du consul de France à Jérusalem adressée au Cabinet du Ministre des Affaires étrangères datant du 12 mai 1858 : Archives du Quai d'Orsay, Paris, (AQO), Turquie-Jérusalem, CPC., vol. 6, p. 26.

12 Pour ce sujet, voir COHEN-MULLER, *op. cit*., p. 45-55 ; HEACOCK, "La Palestine dans les relations internationales (1798-1914), dans (Dominique) TRIMBUR et (Ran) AARONSOHN (dir.), *De Bonaparte à Balfour, la France, l'Europe occidentale et la Palestine 1779-1917*, Paris, CNRS Edition, 2001, pp. 36-41.

13 En particulier, la France, la Russie, la Grande-Bretagne, l'Allemagne et l'Autriche.

14 SHILONY, "Les commerçants français en Palestine pendant la période ottoman (1842-1914)", dans (Dominique) TRIMBUR et (Ran) AARONSOHN (dir.), *De Bonaparte à Balfour, la France, l'Europe occidentale et la Palestine 1779-1917*, Paris, CNRS Edition, 2001, p. 241.

15 Mais aussi dans les autres provinces comme la Syrie, voir les travaux de RAFEQ, sur la propriété étrangère en Syrie à la deuxième moitié du XIXe siècle : RAFEQ, *op. cit*., 2000, pp. 179-239.

16 SCHWAKE, *op. cit*., p. 111. Voir aussi SCHÖLCH, *op. cit*., p. 62-72 ; SCHÖLCH, "Jerusalem in the 19th Century (1831-1917), dans (K.J.) ASALI (éd.), *Jerusalem in History*, New York, Olive Branch Press, 1990, p. 230.

17 NICAULT, "Foi et politique: les pèlerinages français en Terre sainte (1850-1914)", dans (Dominique) TRIMBUR et (Ran) AARONSOHN (dir.) *De Bonaparte à Balfour, la France, l'Europe occidentale et la Palestine 1779-1917*, Paris, CNRS Edition, 2001, p. 303.

18 Selon HEACOCK, le but de l'influence française en Palestine à cette période était "la création d'un empire méditerranéen tout autour de la Mare Nostrum et la revendication de plus en plus précise sur la Syrie y compris la Palestine" : HEACOCK, *op. cit*., p. 39.

19 Rapport de James Finn, consul britannique à Jérusalem, adressé au Ministre des Affaires Etrangères concernant le Hammâm al-Sultân datant du mois de septembre 1856 : Public Record Office de Londres, Royaume Uni, (PROL), Fo 78 /1217, 1856.

20 Pour ce qui concerne l'influence allemande en Palestine à la fin du XXe siècle, voir SHPIRO, "Journalistes et espions: les services de renseignement et d 'information allemands au Proche-Orient", dans (Dominique) TRIMBUR et (Ran) AARONSOHN (dir.), *De Bonaparte à Balfour, la France, l'Europe occidentale et la Palestine 1779-1917*, Paris, CNRS Edition, 2001, pp. 71-85.

21 La Russie s'y intéresse de plus en plus, ayant compris que les sujets ottomans orthodoxes constituent un moyen de pression, et en fin de compte, de contrôle, bien plus efficace au vu de la coalition anti-russe qui se fait toujours en cas de conflit armé avec le sultan ottoman. La première moitié du XIXe siècle était l'époque où l'église orthodoxe en Palestine s'enrichit considérablement et achète partout des biens et des terrains : HEACOCK, *op. cit*., p. 38.

22 Rapport sur Jérusalem, 4 Juin 1870 : Archives du Quai d'Orsay, Paris, (AQO), Turquie-Jérusalem, C. P. C., vol. 10, p. 341.

23 Pour cette période, voir DUMONT, "La période des Tanzîmât (1839-1878), dans (Robert) MANTRAN (éd.), *Histoire de l'empire ottoman*, Paris, Fayard,1989, pp. 459-522 ; LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey*, Londres 1961, pp. 110-170 ; EZEL KURAT SHAW et S. J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, 1976-7, vol. 2, pp. 55-171 ; ILAN, The *Tanzimat and the Non-Musulman: 1839-1878. The Implications of the Reforms in Nineteenth-Century Ottoman Empire on the Legal*, UMI, University Microfilms International 1990 ; DAVISON, "Tanzîmât", *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, E.J., Brill, t. X, 1998, pp. 216-226 ; PETROSAY, "On the Motive Forces of the Reformist and Constitutionalist Movement in the Ottoman Empire (Some Social Transformation Processes)", dans Economie et société dans l'Empire ottoman (fin du XVIIIe – début du XXe siècle: actes du colloque de Strasbourg (1er – 5 juillet 1980), Paris, CNRS Edition, 1983, pp. 14-23 ; LEWIS, The Tanzimat and Social Equality", dans Economie et société dans l'Empire ottoman (fin du XVIIIe – début du XXe siècle: actes du colloque de Strasbourg (1er – 5 juillet 1980), Paris, CNRS Edition, 1983, pp. 47-60 ; OKYAR, "A New Look at the Recent Political, Social and Economic Historiography of the Tanzimat", dans Economie et société dans l'Empire ottoman (fin du XVIIIe – début du XXe siècle: actes du colloque de Strasbourg (1er – 5 juillet 1980), Paris, CNRS Edition, 1983, pp. 23-45.

24 STRANSKY parle de la concurrence des missions chrétiennes en Palestine au milieu du XIXe siècle. Voir STRANSKY, "La concurrence des missions chrétiennes en Terre Sainte, 1840-1850", dans (Dominique) TRIMBUR et (Ran) AARONSOHN (dir.) *De Bonaparte à Balfour, la France, l'Europe occidentale et la Palestine 1779-1917*, Paris, CNRS Edition, 2001, pp. 197-218.

25 YOUNG, *op. cit*., vol. 1, p. 334.

26 NICOLAÏDES, *op. cit*., vol. 2, p. 21.

27 Selon HEACOCK, "cette guerre est la première guerre provoquée par la question du contrôle de la Palestine. C'est la seule guerre importante dans le concert des grandes puissances entre le Congrès de Vienne en 1815 et la guerre de 1914 ; le grand test finalement bien réussi de l'entente entre ces puissances et leur capacité à gérer le système international malgré tout" : HEACOCK, *op. cit*., p. 37. Selon LAURENS, le souvenir de cette guerre avait conduit à l'accord dit Sykes-Picot en 1916, à une solution de compromis : la plus grande partie de la Palestine serait internationalisée et cesserait d'être un enjeu du conflit des puissances : LAURENS, "1917-1920 : les ' Alliés' et la question de la Palestine", *Revue d'études palestiniennes*, 50, 1994, p. 125.

28 Nous traiterons cette question ultérieurement.

29 Pour avoir des informations sur la congrégation féminine française en Palestine à la deuxième moitié du XIXe siècle, voir LANGLOIS, "Les congrégations françaises en Terre sainte au XIXe siècle" dans (Dominique) TRIMBUR et (Ran) AARONSOHN (dir.), *De Bonaparte à Balfour, la France, l'Europe occidentale et la Palestine 1779-1917*, Paris, CNRS Edition, 2001, pp. 222-239. Selon SHILONY, "jusque dans les années 1870, l'activité française en Palestine est lente et seule quelques congrégations catholiques féminines françaises se sont installées et ont commencé à agir. L'arrivée successive de trois communautés catholiques masculines françaises durant les années 1870 constitue un certain tournant." SHILONY, "Un mécène catholique : le comte de Piellat et les communautés français de Terre sainte", dans (Dominique) TRIMBUR et (Ran) AARONSOHN (dir.) *De Bonaparte à Balfour, la France, l'Europe occidentale et la Palestine 1779-1917*, Paris, CNRS Edition, 2001, p. 243.

30 Lettre du consul de la France à Jérusalem adressée au Cabinet du Ministre des Affaires étrangères datant le 12 mai 1858 : Archives du Quai d'Orsay, Paris, (AQO), Turquie-Jérusalem, CPC., vol. 6, p. 26-27.

31 Registres du tribunal religieux de Jérusalem, (*Sijill*) 353, Jumâda I 1283 / Septembre 1866, p. 71-80.

32 ABÛ BAKR, *op. cit*., p. 537.

33 RAFEQ, 2000, p. 177.

34 Pour ce protocole, voir NICOLAÏDES, *op. cit*., vol. 1, pp. 22-25 ; YOUNG, *op. cit*., vol. 1, p. 335. Voir aussi RAFEQ, *op. cit*., pp. 181-185.

35 YOUNG, *op. cit*., vol. 1, pp. 335-336.

36 Il faut signaler que la première activité catholique allemande en Palestine datait de 1838 au moment où le prince bavarois, le duc Maximilien Joseph, effectue un pèlerinage à Jérusalem. Ce dernier a fait don aux franciscains d'une somme importante pour construire une chapelle : GOREN, "Du conflit des drapeaux à la contestation des hospices : l'Allemagne et la France catholiques en Palestine à la fin du XIX[e] siècle", dans (Dominique) TRIMBUR et (Ran) AARONSOHN (dir.), *De Bonaparte à Balfour, la France, l'Europe occidentale et la Palestine 1779-1917*, Paris, CNRS Editions, 2001, p. 328.

37 Pour cette visite voir le journal *al-Bashîr*, N. 1359, 12 novembre 1898, p. 1.

38 GOREN, *op. cit.,* p. 332.

39 Lettre du consul de France à Jérusalem adressée au Cabinet du Ministre des Affaires étrangères en 1859 portant le numéro 22 : Archives du Quai d'Orsay, Paris, (AQO), Turquie-Jérusalem, CP C., vol. 6, pp. 142-147.

40 En dehors de l'influence politique et religieuse française en Palestine, il faut signaler aussi la relation économique entre la France et la Palestine à l'époque ottomane. Pour ce sujet voir SCHILLO, *op. cit*., p. 133-155 ; THOBIE, "Les embarras du Crédit lyonnais en Palestine au début du XXe siécle", dans (Dominique) TRIMBUR et (Ran) ARONSOHN (dir.) *De Bonaparte à Balfour, la France, l'Europe occidentale et la Palestine 1779-1917*, Paris, CNRS Edition, 2001, pp. 163-195.

41 Rapport sur Jérusalem, 4 juin 1870 : Archives du Quai d'Orsay, Paris, (AQO), Turquie-Jérusalem, CPC., vol. 10, p. 341.

42 STROHMEIER, "Al-Kulliya al-Salahiyya, A late Ottoman university in Jerusalem", dans (Sylvia) AULD (éd.), *Ottoman Jerusalem : the living city : 1517-1917,* Londres, Altajir World of Islam Trust, 2000, p. 57 ; 'ARIF, *al-Mufassal fî târîkh al-Quds*, Jérusalem, 3[e] édition , 1992, p. 236.

43 Al-'ASALÎ, *Ma'âhid al-'ilm fi bayt al-maqdis*, Amman, 1981, p. 55.

44 STROHMEIER, *op. cit*., p. 57 ; al-'ASALÎ, *op. cit*., p. 56.

45 Al-SUBKÎ, *Fatâwâ al-Subkî*, Beyrouth, Dâr al-Jalîl , 1992, vol. 2, p. 126 ; al-HANBALÎ, *al-'Uns al-jalîl bi-târîkh al-Quds wa-al-Khalîl*, Amman 1973, vol. 2, p. 144.

46 Document de *daftar tabû*, numéro 522, dans IBSHIRLÎ, *Awqâf wa amlâk al-muslimîn fî Filastîn*, Istanbul 1982, p. 175.

47 Document de *daftar tâbû*, numéro 522, dans IBSHIRLÎ, op. cit., p. 175.

48 Centre des Archives diplomatiques de Nantes, (CADN), série A. numéro 36. (1856), p. 4-5.

49 Al-'ASALÎ, *op. cit*., p. 57.

50 Lettre du consul français à Jérusalem adressée au Ministre des Affaires étrangères portant le numéro 29 datée du 30 mars 1857 : Centre des Archives diplomatiques de Nantes, (CADN), série A, numéro 36.

51 Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), (*Waqf*) 3/9-2/317/13.

52 Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), (*Waqf*) 3/9-2/317/13.

53 Pour cette question voir le rapport, Palestine News qui porte le numéro 89, daté du 14 mai 1918 dans *The Arab Bulletin : Bulletin of the Arab Bureau in Cairo*, 1916-1917, vol. III, 1918, Oxford, 1986, p. 159 ; STROHMEIER, *op. cit*., p. 57.

54 STROHMEIER, *op. cit*., p. 57 ; al-'ASALî *op. cit*., p. 59.

55 Al'ASALî, *op. cit*., p. 295.

56 Document du *daftar tabû* numéro 522, *hujja* 63, 1504.

57 Registres du tribunal religieux de Jérusalem, (*Sijill*) 30, *hujja* 572, 10 Rajab 962/1554, p. 170.

58 PREINE, "La querelle du Muristan et la fondation de l'église du Rédempteur", dans (Dominique) TRIMBUR et (Ran) AARONSOHN (dir.) *De Bonaparte à Balfour, la France, l'Europe occidentale et la Palestine 1779-1917*, Paris, CNRS Edition, 2001, p. 347.

59 Sur ce terrain Charlemagne (742-814) construisit une église Sainte-Marie, accompagnée d'un hospice. Selon PREINE, les Croisés érigèrent sur le même endroit une basilique à trois nefs avec un monastère, un bâtiment que l'on peut considérer comme le prédécesseur de l'église du Rédempteur. Dans l'hôpital mitoyen s'est formé l'ordre de Saint-Jean hospitalier, qui a fait son quartier général de ce vaste terrain, situé dans le voisinage du Sainte Sépulcre : PREINE, *op. cit*., p. 345.

60 Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), (*Waqf*)10/17/27/13.

61 PREINE, *op. cit*., p. 347.

62 Document du Ministère des Affaires étrangères allemand, Auswärtigue Amt-Politisches Archiv de Berlin, (APAB), R 61548.

63 Auswärtigue Amt-Politisches Archiv de Berlin, (APAB), R 61548.

64 Auswärtigue Amt-Politisches Archiv de Berlin, (APAB), R 61548.

65 Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), (*Waqf*) 10/17/27/13.

66 Rapport de James Finn, Consul britannique à Jérusalem, adressé au ministre des Affaires étrangères concernant le Hammâm al-Sultân datant du mois de septembre 1856 : Public Record Office de Londres, Royaume Uni, (PROL), Fo 78 /1217, 1856.

67 Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), (*Waqf*)33/2.21/328/13.

68 Registres du tribunal religieux de Jérusalem, (*Sijill*) 341, 1877, p. 45 ; *Sijill* 414, *hujja* 323, 1916, p. 137-138.

69 Rapports adressés au Ministère des *Waqf*s à Istanbul concernant l'état des *waqf*s *khayrî* à Jérusalem : Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), (*Waqf*)33/2.1/300/13, 1882 ; 3/3.35/314/13, 1896 ; 3/9.2/317/13, 1899 ; 3/2.6/325/13, 1907 ; 10/17/330/13, 1911 ; 33/22.2/843/13, 1913.

70 Lettre du conseiller du Ministre des *waqf*s adressée au gouverneur de Jérusalem portant le numéro 95023 datant du 16 mars 1332 Mâlî / 1916 : Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), (*Waqf*) 33/22.2/332/13.

71 Correspondances et rapports concernant les *madrasa*s occupées par des familles de Jérusalem : *waqf* numéro 47/9143, 1332 Mâlî / 1916, Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), (*Waqf*) 29/2.5/332/13.

72 Correspondances et rapports concernant les *madrasa*s occupées par des familles de Jérusalem : *waqf* numéro 47/9143, 1332 Mâlî /1916, Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), (*Waqf*)29/2.5/332/13.

73 Correspondances et rapports concernant les *madrasa*s occupées par des familles de Jérusalem : *waqf* 19 décembre 1332 Mâlî /1916, Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), (*Waqf*)29/2.5/332/13.

74 HANBALÎ, *op. cit.*, p. 37.

75 Correspondances et rapports concernant la Madrasa al-Jawhariyya : Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), *waqf* 33/2-22/843/13.

76 Correspondances et rapports concernant la Madrasa al-Jawhariyya : Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), *waqf* 33/2-22/843/13.

77 Correspondances et rapports concernant la Madrasa al-Jawhariyya : Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), *waqf* 33/2-22/843/13.

78 Correspondances et rapports concernant la Madrasa al-Jawhariyya : Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), *waqf* 33/2-1/300/13.

79 Correspondances et rapports concernant la Madrasa al-Jawhariyya : Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), (*Waqf*) 33/2-22/843/13).

80 Correspondances et rapports concernant la Madrasa al-Jawhariyya : Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), (*Waqf*) 33/2-22/843/13).

81 Correspondances et rapports concernant la Madrasa al-Jawhariyya : Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), (*Waqf*) 33/2-22/843/13).

82 Correspondances et rapports concernant la Madrasa al-Jawhariyya : Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), (*Waqf*) 33/2-22/843/13).

83 Correspondances et rapports concernant la Madrasa al-Jawhariyya : Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), (*Waqf*) 33/2-22/843/13.

84 Correspondances et des rapports concernant la Madrasa al-Jawhariyya : Archives du Ministère des *Waqf*s de Jérusalem (Abû Dîs), (*Waqf*) 33/2-22/843/13.

الدراسات الفلسفية
Études philosophiques
Philosophical studies

التقدم والارتقاء بين الحرية والمساواة

د. حسن لكحلاني
أستاذ الفلسفة المعاصرة
وفلسفة التاريخ والحضارة المساعد،
كلية الآداب، قسم الفلسفة،
جامعة صنعاء.

المقدمة:

يعد الارتقاء والتقدم والوصول إلى القوة هدفاً إنسانيا عاما وعظيما. أسعى في هذا البحث إلى معرفة: العوامل الجوهرية التي تؤدي إلى تقدم الجنس البشري وارتقائه، ومعرفة العوامل التي تعرقل سيره التقدمي؛ ولذا فأن البحث سوف يتضمن الهدف والغاية الإنسانية العامة، ما هو عام وكلي لدى الإنسانية. ثم أنني أنطلق من فرضية أساسية وجوهرية في هذا البحث، هي تأكيد التعارض والتناقض بين الحرية والمساواة. كما أنطلق من فكرة التعددية التي تؤكد الحرية الفردية والتميز. وبناء على ذلك فأنني أعتقد بأن التاريخ ومنجزاته، من فعل الأفراد وليس الجماهير، فالفرد ينزع نحو الابتكار والتمرد والمخاطرة للبحث عن الجديد، والأفراد المبدعون هم الذين يحققون الأهداف الإنسانية العظيمة، أما الشعوب والجماهير فتتميز بالتقليد والمحاكاة والتكرار، وهي محافظة بطبعها، والجديد لا ينبثق إلا بالخروج على القديم وتحطيمه،وتجاوزه، وإلا ظلت الإنسانية تكرر فعلاً وأحداً.

أن هيجل الذي لا يعطي أهمية للفردي والجزئي إلا في إطار إغناء العام والكلي، نجده على الرغم من ذلك يؤكد أن الأفعال العظيمة في التاريخ لا تتحقق إلا إذا نالت اهتماما بالغاً من الفرد حيث يقول "فلا شيء يحدث، ولا شيء يتم إنجازه ما لم يهتم به الأفراد ويعنون ويسعون إلى إشباعهم الخاص فيما يعملون،أنهم وحدات جزئية في المجتمع، أعني أن لهم حاجات خاصة وغرائز واهتمامات خاصة بهم،. ..وعلى ذلك فأننا نؤكد أنه لم يتم أنجاز شيء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل، ..ونستطيع أن نؤكد على نحو مطلق أنه لم ينجز شيء عظيم في العالم بدون عاطفة وانفعال."(1)من قبل الأفراد.

وبما أن الأفراد المتميزون والمبدعون؛ هم صانعوا وخالفوا كل شي عظيم في التاريخ، فأننا نعتقد أن فكرة المساواة تعرقل سيرهم التقدمي؛ لكونها تتضمن تحقيق أهداف أنية. فالمساواة تعيق الارتقاء والتقدم والسبق الفردي، وهي مطلب شعبي وجماهيري؛ لا يدرك أنصاره الأهداف الجوهرية للغايات الإنسانية في الارتقاء، الذي يتطلب التضحيات الكثيرة من أجلها.

وبناء على ذلك أرى أن هناك تعارضاً بين التقدم والحرية الفردية من جهة؛ وبين المساواة من جهة أخرى. فالمزيد من الحرية يؤدي إلى المزيد من التنوع والتفرد، أما المساواة المطلقة فتؤدي إلى تحطيم ما أنجزته البشرية من رقي وتميز، فمن الواضح أنه كلما حقق الإنسان تقدما ورقيا كلما زاد التنوع والتفرد، ويعد ذلك تجاوزا مستمرا للتشابه والتماثل.

ولذا فأنني أسعى هنا لدحض فكرة المساواة، وتأكيد التعارض والتناقض بين الحرية والمساواة. متتبعا النتائج العملية المترتبة على كل منهما.

ولتحقيق هذه الفرضية أضع تساؤلاً أساسيا أحاول من خلال الإجابة عليه؛ فهم عوامل ارتقاء الإنسانية من جهة، ومعوقات سيرها التقدمي من جهة أخرى، ليتم تجاوزها.

وتقتضي طبيعة هذه الإشكالية استخدام المقارنة والتحليل كمنهجين لهذه الدراسة.

ويمكن صياغة هذا التساؤل على النحو الآتي:

هل يتحقق ارتقاء الإنسانية بتنمية التنوع والتناقض والاختلاف؛ أم بفرض التماثل والمساواة بين البشر؟

تعد فكرة المساواة من أهم الإشكاليات التي شغلت أذهان الفلاسفة والسياسيين، إذ كانت من أهم مبادئ وشعارات معظم الثورات الاجتماعية في التاريخ، و تعد أهم مبدأ من مبادئ الثورة الفرنسية، والثورات اللاحقة، وصولاً إلى الثورات الاشتراكية في القرن العشرين، فقد نادت تلك الثورات بالمساواة بين الناس، حيث كان يسود التمييز العنصري والعرقي؛ مع وجود طبقات تملك الثروة والحكم، وأخرى لا تملك إلا سواعدها، ومع هذا فأنها مجردة من الحكم والملكية،وكانت معظم الجماعات البشرية تعيش حالة من العبودية لدرجة إهانة الجنس البشرى والكرامة الإنسانية. ولذا فقد كانت فكرة المساواة، فكرة ثورية، تؤكد حق جميع الأفراد في ممارسة حرياتهم، ومساواتهم أمام القانون وإتاحة الفرصة لجميع الأفراد في العمل والانتخاب والمشاركة السياسية ... الخ.

وتعد فكرتي الحرية والمساواة من أهم عوامل قيام الصراعات والثورات الاجتماعية والسياسة في التاريخ الإنساني، إلا أن الإشكالية تكمن؛ إما في الفهم الخاطئ لهما، أوفي الفهم الخاص لكل فئة حسب مصالحها الذاتية. فالفئة التي تشعر بالقهر السياسي، والعبودية، وعدم المساواة في الحرية، والحقوق العامة؛ تثور مطالبة بالمساواة،ولكنها أساءت فهم هذا المطلب الإنساني،حين اعتقدت أن الناس لابد أن يتساووا في كل شيء، أما الفئة المهيمنة التي تحصل على كل الامتيازات بفضل اللامساواة، فتود تعميق وتكريس تلك اللامساواة، للإبقاء على مصالحها، فتكرس التمايز في كل شيء، فكلا الاتجاهين يتمسك بفكرته على نحو مطلق، والنتيجة العملية، أن النظرة الأولى تؤدي إلى الفوضى، بينما تفضي الأخرى إلى الديكتاتورية.

وهذا ما نبه إليه أرسطو من قبل حيث يقول(2) كل المذاهب السياسية، أيا كان اختلافها، تعترف بحقوق وبمساواة تناسبية بين المواطنين، غير أنها كلها تحيد عنها في التطبيق، فالديماغوجية: تتولد دائما مما يدعى مساواة مطلقة وعامة، لم تكن واقعية إلا في بعض الوجوه، ولأن الجميع متساوون في الحرية، فقد ظنوا أنه كان يجب أن يكونوا كذلك على وجه الإطلاق.

أما الأوليغارشية: فمتولدة مما قد أدعي من تقرير لامساواة مطلقة وعامة، لم تكن واقعية إلا في بعض الوجوه، ولأن الكل متساوون إلا في الثروة، فقد افترضوا أنه كان يجب أن يكونوا غير متساوين في كل شي وبلا حد "

لقد استمر هذا الفهم المتعارض لفكرة المساواة حتى الآن؛ إذ تشكلت حولها وجهتا نظر متعارضتان، تطورت منذ الثورة الفرنسية: شكل الفهم الأول العنصر الأساسي للإيديولوجية الاشتراكية، التي تؤكد على المساواة المطلقة، بينما شكل الفهم الآخر المبدأ الجوهري للإيديولوجية الليبرالية، التي تؤكد على المساواة في الحرية و الحقوق الطبيعية، أما ما يكتسبه الإنسان بفعل جهده، وطاقاته التي تميزه عن غيره، فلا يمكن المساس بها إلا في الحدود القصوى. حيث يتركز مفهوم المساواة الليبرالي على البعد الأخلاقي والمعنوي، وليس المادي.

تعريف المساواة:

تعني المساواة في الأخلاق؛ مبدأ يقرر للناس الحقوق والواجبات نفسها، بصرف النظر عن الجنس أو العنصر أو اللون أو المركز الاجتماعي، كما يقرر لهم الفرص نفسها أمام القانون، مما يندرج تحت اسم المساواة المدنية(3) يتضمن هذا الفهم العام للمساواة الاعتراف بالحقوق القانونية للناس، دون تمييز بينهم، على أسس عرقية أو دينية أو سياسية ... الخ فالحقوق الطبيعية لهذا المعني لا خلاف عليها.

أما الماركسية فأنها تعارض المفهوم الليبرالي للمساواة وترى أن(مفهوم المساواة يشير إلى الحالة المتماثلة للناس في المجتمع، وتبدأ من حقيقة أن المساواة الاقتصادية والثقافية في مجال الإنتاج وتوزيع القيم الروحية، مستحيلة دون إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، ودون تصفية الطبقات المستغلة. ومن هنا فأن المساواة الحقيقية لا تظهر إلا نتيجة لانتصار الاشتراكية، والتجانس الكامل لا يتم إلا في المجتمع الشيوعي (4)

هناك إذن مفهومان لفكرة المساواة الأول : برجوازي وليبرالي، ويعني حق الفرد في الملكية الخاصة، وإتاحة الفرصة أمامه للمنافسة، وحرية العمل والتفكير والإبداع، والمساواة أمام القانون في الحقوق والواجبات دون تمييز.

أما الثاني:فعلى العكس تماماً؛ إذ يتضمن إلغاء الملكية الخاصة للأفراد؛ أي جعل الناس متساوين في اللاتملك، فالملكية عامة ومشتركة، وهنا تذوب الفوارق والامتيازات، والحقوق الفردية لأن هناك حقاً عاماً وأحداً.وهذا يتضمن إلغاءا للحرية الفردية.

البعد التاريخي لفكرة المساواة:

أولاً: فكرة المساواة في فلسفة الثورة الفرنسية:

شكلت فكرة المساواة المبدأ الجوهري الذي قامت عليه الثورة الفرنسية في عام 1789م وقد كان لجأن جاك روسو الدور الأكبر في الدعوة إليها.

ظهرت فكرة المساواة في العقد الاجتماعي لدى توماس هوبز وروسو، فالأفراد متساوون في التنازل عن حرياتهم، إما لحاكم مستبد (حسب تصور هو بز) أو لسلطة عامة تسمى بالإرادة العامة، التي تلغى إرادات الأفراد؛ حسب تصور روسو. "حرية التنازل إذن هي الوجه الآخر لضرورة الخضوع (5) إلا أن فكرة المساواة تظهر بشكل واضح مع الثورة الفرنسية وفي الثورات الاشتراكية في القرن العشرين حيث فرضت المساواة بالعنف في كلتا الحالتين(6)

ولكن ما هي الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي جعلت معظم المفكرين يجعلون فكرة المساواة تتصدر أهم شعارات الثورة الفرنسية والثورات الاشتراكية الأخرى؟

الأوضاع السياسية والاجتماعية عشية الثورة الفرنسية:

"كان النظام الاجتماعي في فرنسا خلال القرن الثامن عشر، يتمثل بخليط من العناصر الإقطاعية البالية، والمتشبثة بقوة، بتسلطها وسيطرتها، ومن العناصر ذات البنية البرجوازية التي استطاعت أن تؤكد نفسها بقوة منذ ذلك الوقت (7)

" وفي النظام الإقطاعي كان استغلال الفلاحين هو المصدر الرئيسي الذي يغذي الطبقة المسيطرة للسادة الإقطاعيين، وللدولة الاستبدادية" وعلى الرغم من بعض الانتقال الذي لوحظ خلال القرن الثامن عشر، للملكية العقارية من أيدي النبلاء إلى أيدي العامة، فأن البرجوازية المدينية والبرجوازية الريفية التي كانت في طريق التكوين، تفضل توظيف أموالها، ليس في الزراعة بل في الصناعة...وفيما كان الفلاحون الموسرون يشكلون حفنة صغيرة من الجماهير الريفية. فأن عدد الفلاحين الفقراء أخذ يتزايد وحالتهم تتفاقم، وعشية الثورة، شهدت القرى فيضاً من المعدمين الذين لاعمل لهم على هامش النظام الاقتصادي " رجالاً فائضين " عن استيعاب الزراعة، ولا تحتاجهم الصناعة بعد، وكان الغضب والحقد والسخط يغلى في نفوسهم " (8)

" كان الوضع متشابهاً لدى الجماهير البروليتارية في المدن، وقد انحدر معظمهم من فلاحي الريف، ومن الشرائح المدينية المتوسطة المنهارة، لم يكن بمستطاع عمال ذلك الوقت المستغلين أبشع استغلال.. إلا أن يكرهوا النظام الذي يضحى بهم، وينذرهم لحياة من الحرمان والكد الذي لا يطاق"(9)

" وفي القرن الثامن عشر أيضا، كان المذهب السياسي الرسمي للاستبدادية الفرنسية المطلقة، لا يزال هو النظرية المسيطرة للسلطة الملكية غير المحددة، المعتبرة منحة مباشرة إلى الملك من الله نفسه، ووفقاً لهذا المذهب، كانت سلطة الملك على الأرض تعادل سلطة الله في السماء. والملك هو الصورة الحية لله وسفيره في هذه الدنيا. وليس لإرادة الملك من حدود سوى الوعي الملازم لهذا الملك في أداء واجبه، وعلى الفرد الطاعة المطلقة دون أي تذمر، ومصالحه الفردية كلها مرهونة كلياً لمصلحة الدولة. وهذا مبدأ سام. وفي حالة النزاع مع الدولة، ليس بمقدور الفرد أن يواجهها إلا "بالصبر والصلاة (10) السلطة الملكية إلهية المصدر، ومجسدة قوة الدولة التي لا حدود لها، فهي إذن استبدادية بجوهرها معادية للحرية الفردية.

لقد أعلن لويس الخامس عشر أمام برلمان باريس سنة 1766م هذه الكلمة: في شخصياً فقط تكمن القوة العظمى، ومني فقط تستمد مجالسي وجودها وسلطتها، ولي وحدي تعود سلطة التشريع، دون تبعية ولا مشاركة، وعني فقط ينبثق النظام العام بأكمله. (11)

كانت تلك الأوضاع الاجتماعية المنهارة والعبودية السياسية، هي المقدمات الأساسية لولادة الثورة التي تحمل فكراً جديداً يتركز حول الحقوق الطبيعية للإنسان.

ولذا فقد قامت الثورة الفرنسية لتحقيق مبادئها الثلاثة (الحرية - المساواة — الإخاء) غير أن هناك بعداً فكرياً آخر تعتمد عليه هذه المبادئ ومعياراً تنطلق منه : فما هو ؟

فكرة المساواة في فلسفة : جان جاك روسو (1712-1778م)

جعلت الثورة الفرنسية بكل مفكريها تقريباً من الإنسان الطبيعي المصدر الأساس الذي ينبغي القياس عليه، فحالة الإنسان الأولى البدائية؛ التي عاشها قبل ظهور الأسرة، والمجتمع، والدولة والمؤسسات الحديثة؛ هي الأساس الفكري الذي كان يعود إليه معظم المفكرين، الذين حاولوا تقديم نموذج للمجتمع الجديد، - مع أنه يعد نموذجا قديما- تم تصوره على نحو افتراضي.

فقد اعتقدوا أن الحالة الطبيعة للإنسان تتميز بالمساواة والاستقرار والسعادة، مع شيوع الملكية العامة، وقد رأى روسو أن الملكية الخاصة تعد مصدر الشر الأول: " حيث ينتج عن ملكية الأرض عدم المساواة وصراع المصالح والعبودية والبؤس، فما أن انتظمت الملكية حتى أصبح تقدم البشرية تقدماً للتفاوت في الوقت نفسه "(12). فالتفاوت يترافق مع تقدم الإنسان وهذا ما يرفضه روسو، وهذا يؤكد مناهضته للتقدم، مفضلاً سعادة الفرد في حالته البدائية.(13)

تركز اهتمام روسو على البعد الحقوقي للإنسان، داعيا إلى الحرية والمساواة، دون إدراك للتناقض والتعارض بينهما. مفضلا سعادة الإنسانية على تقدمها وارتقائها.ولذا نجده يرفض التقدم العلمي ويرفض نتائجه؛ حيث. ينطلق من الماضي وليس من المستقبل. فالمعيار لديه هو حالة الإنسان الطبيعي، ولذا نجده يمجد حالة الطبيعة ويوجه النقد للمرحلة التالية، التي أنجزت البشرية فيها الكثير من التقدم. فقد حدث تطور في الوعي أدى إلى تطور اجتماعي وسياسي وعلمي. لكنه يرى أن التقدم العلمي قد أفسد أخلاق الناس التي كانوا عليها في الحالة الأولى. حيث اعتقد "أن حياة الإنسان في حالة الفطرة قد تميزت بالحرية والسعادة والمساواة؛ لأن حاجاته كانت قليلة، ولم يكن يصاب إلا بالقليل من الأمراض، ولذا كانت حاجته إلى الأدوية نادرة. كان حرا ومستقلا، وكان كل إنسان مساويا لكل إنسان(14).

ومع الانتقال إلى المجتمع الحديث تعقدت الحياة وزاد الحسد، رأى روسو أن التقدم الذي أحرزه الإنسان في مجال العلم والانتقال إلى المجتمع المدني، قد أدى إلى شقائنا وتعاستنا. وقد رأى أن التقدم الاجتماعي كان شرا بلا منازع. مؤكدا أن" الترف والانحلال والعبودية دائما القصاص الذي حصلنا عليه في مقابل

المحاولات التي قمنا بها للخروج من الجهالة السعيدة التي وضعتنا فيها الحكمة الأبدية.(15) وهكذا وجدنا أن روسو قد نظر للتقدم كمشكلة وخطر يهدد البشرية وليس هدفا إنسانيا نسعى إلى تحقيقه..و كان الأحرى به حينما ينتقد العبودية وفساد الأخلاق أن يدعو إلى الإصلاح والتجاوز والثورة؛ بالاندفاع إلى الأمام وليس بالهروب إلى الخلف.

لقد اعتقد أن الملكية الخاصة هي أساس الشر. ولذا رأى أهمية الحد منها. وقد حدد روسو كيفية الحد من التفاوت الطبقي، عبر إجراءات متدرجة تصل في نهاية الأمر إلى المساواة المطلقة. يقول في هذا " أن على الدولة أن تمنع اللامساواة القصوى، ليس من خلال الاستيلاء عنوة على "خزائن الملاك" وإنما بالعمل بكل الوسائل على الحيلولة دون تضخمها " أن الاستقامة الصارمة هي قانونها، فلتعمل على بسط العدل بين الجميع، وخاصة على حماية " الفقير من طغيان الغني.(16) غير أن تأكيده على أن يعطى الفرد بما يتناسب مع خدماته، وقوله، أن الدولة تملك كل شيء، يعني فرضاً للمساواة، فالملكية تمنح من الدولة، ولا تتراكم الثروة لدى الأفراد بفعل جهدهم وعملهم. وهي نزعة واضحة للتسوية، سيتم تطويرها فيما بعد؛ حيث يقوم المبدأ الأساسي للجمهورية التي يتصورها- روسو - على " أن يعيش كل الناس من دون أن يغتني أي شخص... جمهورية لا يمكن لأي فرد فيها أن يمتلك أكثر من كمية محدودة من الأراضي، وتكون فيها المبادلات والهبات والوصايا، مراقبة.. بغية الحيلولة دون القضاء على قاعدة مهيأة لأن تقيم، خلال مدة من الزمن، نوعاً من المساواة في الأموال، أن مثل هذه التدابير يمكن أن توصف بالاشتراكية (17)

يصبو روسو إلى مجتمع ريفي، مكون من صغار ملاك الأراضي الزراعية، يعيشون في شبه اكتفاء ذاتي، في مجال مغلق وفي زمن لا يتحرك، ولما كان واعياً بصعوبة إلغاء كافة صور الملكية الفردية اليوم، فقد أصر مع ذلك في الحديث الثاني، أو حديث عن أصل أسس عدم المساواة بين البشر عام 1755م على أن الملكية تظل مصدرا لكل مظاهر الشر في المجتمع الحالي(18)

كان روسو يؤكد على إشكالية الملكية الخاصة ومصدرها، وأن لم يعلن عن إلغائها، إلا أن أفكاره عن الإنسان الطبيعي، والحقوق الطبيعية والمساواة، شكلت المصدر الأساس للأشكال المتطرفة للمساواة عشية الثورة الفرنسية، " وعلينا أن نذكر بأن المساواة كانت مطلباً على درجة من الجوهرية بالنسبة لثوار عام 1789م(19)

لم تكن فكرة المساواة لدى روسو منحصرة في الجانب الاقتصادي فحسب؛ بل نجدها تشكل أهم تصوراته ومعالجاته للحياة السياسية، ومن خلال تصوره لفكرة العقد الاجتماعي. فحينما أدرك استحالة العودة إلى حالة الفطرة، وبما أن الناس قد وصلوا إلى المرحلة الاجتماعية كضرورة؛فلابد من إصلاح مفاسد هذا الاجتماع؛وقد رأى أن " العقد الاجتماعي هو الحل الذي بموجبه يمارس الكل حرياتهم ضمن الإطار الاجتماعي الجديد. إلا أنه يصل في تصوره الجديد إلى نتيجة مغايرة لما يصبو إليه. فقد ادخل الفرد في عبودية جديدة، إذ عليه أن يتخلى عن حريته وإرادته الفردية لما يسمى بالإرادة العامة." فالعقد الاجتماعي عند روسو هو عقد بمقتضاه يتنازل كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للإرادة الكلية، ويصبح جزءا لا يتجزأ من الكل(20) فالتنازل عن الحرية هو الشرط الأول للعقد الاجتماعي، الذي سيفضي بدوره إلى العنف والرعب على الفرد بعد أداء القسم. كما يرى سارتر فيما بعد.

وعلى أنقاض الحرية الفردية تظهر قوى جديدة في العقد الاجتماعي؛ هي ما تسمى بالإرادة العامة. لقد مهد روسو لديكتاتورية الدولة والمجتمع على الأفراد، بدعوى حمايتهم وتحقيق سعادتهم!!

يرى برترأند راسل: أن النتيجة المنطقية لسلطان الدولة والإرادة العامة التي دعا إليها روسو تؤدي إلى نوع من الاستبداد والطغيان،لأنها تفقد الأفراد حرياتهم في سبيل ما هو عام.(21) " فالإرادة العامة لا تمثل إرادات الأفراد، ولكنها روح عامة تعبر عن الصالح العام، وهي وحدها مصدر القانون، ولها السلطة المطلقة، دون وجود أية واسطة أو ممثلين،وتتحقق المساواة في ثنايا العقد الاجتماعي؛ لأن الأفراد بردهم أنفسهم وكل حقوقهم إلى المجتمع يعودون إلى نقطة الصفر، وتتحقق المساواة التامة بينهم،كما أن اتحادهم يكون كاملا بإطلاق، ولا يسمح بأية أفضلية لأي فرد.(22)

وقد جاء من يخطو بفكر روسو عن المساواة خطوة أكثر تطرفاً ويصل بها إلى نتيجتها المنطقية، عشية الثورة الفرنسية، حيث يعلن هؤلاء عن إلغاء الملكية الخاصة بشكل مطلق، وخلق مجتمع يعيش حياة جماعية، تقترب من حياة المجتمعات البدائية أو القطيع.

موررللي: من أنصار المساواة المتطرفة نجد " موررللي الذي عرف بكتابة الهام " قانون الطبيعة، الصادر عام 1755م. وبالمقارنة مع روسو فأن السطور الآتية مما قاله موررللي، ستكفي لذلك " لا شيء في المجتمع ستعود ملكيته بشكل خاص لأي شخص، إلا الأشياء التي سيستعملها، سواء لحاجاته وملذاته أم لعمله اليومي- أي كل مواطن سيكون إنساناً عاماً يقتات ويعال على حساب الجمهور- أن كل مواطن سيساهم من جانبه في المنفعة العامة حسب قواه ومواهبه وعمره (23) وهنا نلاحظ إلغاء مطلقا لحرية الفرد وكرامتة، إذ يصبح شخص عاما لا ذاتية له.

غوسلين: ومن بين الكتاب الذين وسعوا أطروحات روسو عن المساواة هو "غوسلين" مؤلف " تأملات عام 1787م ظهر كتابه بعد مرور ثلاثين سنة على ظهور " حديث حول التفاوت " لروسو، عشية الثورة تقريباً. ومع تصاعد الحالة النفسية الثورية عند الجماهير، كان يطرح على جدول الأعمال اليومي قضية الاستنتاجات الواضحة التي يتوجب استخلاصها "عملياً" من مذهب المساواة. ومع اقتراب الثورة بدأت الفئة الأكثر فقراً وبؤساً من الجماهير تتطلع إلى المساواة بمعنى أكثر مباشرة وراديكالية (24) فقد أعلن (غوسلين) أن الملكية الفردية ليست حقاً أصلياً وما ترتكز إليه الملكية هو الحاجة، وجميع الناس لهم حق متساو في الأشياء التي من شأنها المساهمة في تحقيق السعادة لهم. "وأما الملكية الكبرى فهي ثمرة الاغتصاب، وحق التملك المعمول به حالياً هو ظالم، وهدام بالنسبة للمجتمع. أن أبسط الطرق وأقصرها للقضاء على التباين، كما يقول غوسلين " سيكون إعادة دمج كل الممتلكات، بهدف إعادة توزيعها توزيعاً عادلاً بالتساوي؛ على غرار ما شرعت إليه إسبارطة (25) تتضمن هذه الإجراءات استخدام العنف لفرض حالة التشابه والتسوية بين الناس، وهذا يتناقض مع الحرية التي أكدت عليها الثورة الفرنسية.

بواسيل: ومن الإجراءات الانتقالية المؤدية إلى الجماعية التي جرى طرحها عشية الثورة الفرنسية، قد جاءت على يد (بواسيل) (1728- 1807م) في كتابه " أنجيل الجنس البشري عام 1785م " كان (بواسيل) يرى أن المجتمع المثالي هو مجتمع لا وجود للملكية الخاصة فيه، يساهم جميع أبنائه في العمل الاجتماعي ويتقاضون من المجتمع كل ما هو ضروري على ضوء حاجاتهم، ويرفض فكرة التوزيع المتساوي للأراضي، لأنه لا يجتث جذور الشر. أن ما يجب أن يحصل، هو القضاء الكامل على الأنظمة ذات الصفة الفردية (26) وهنا نلاحظ عدم إدراكهم العلاقة بين الحرية والمساواة، إذ نجدهم قد تجاهلوا الحرية تماماً متمسكين بالمساواة التي يتضمن فرضها قضاء على الحرية الفردية.

بابوف: في عام 1796م تم تأسيس ما سمي"بالمجلس السري للسلامة العامة" تكون من بابوف وأنتوفيل وآخرين، يدعو إلى تحقيق المساواة المطلقة بين الناس؛ ومن أهم الشعارات التي رفعها أنصار المساواة

المتطرفة حينها قولهم " لتتلاشى" أن كان يجب ذلك، كل الفنون، شريطة أن تبقى لنا المساواة الحقيقة" وهذه دعوة ساذجة تود تحطيم ما أنجزته الحضارة الإنسانية، وتود العودة بالإنسان إلى حالته البدائية الأولى. وفي نص أخر يقول "أن الثورة الفرنسية ليست إلا المقدمة لثورة أخرى أكبر بكثير وستكون الأخيرة. فلتلغى كل التمييزات بين البشر، غير تمييزات السن والجنس، ولأن لكل البشر نفس الحاجات، ونفس الملكات، فلنعطي لهم إذن تربية واحدة، وتغذية واحدة، أن الفوضى السياسية تهيمن منذ قرون كثيرة، فليعد كل شيء للنظام، وليأخذ مكانه ثانية، ولتنتظم عناصر العدالة والسعادة، استجابة لصوت المساواة؛ لقد حانت لحظة تأسيس جمهورية المتساوين (27) والواقع يخالف هذه الشعارات فالحاجات البشرية ليست واحدة، بل متعددة ومتغيرة.

شكلت تلك التوجهات المطالبة بالتسوية المطلقة، ذروة العداء للحرية الفردية، وللتميز والاختلاف، الذي يعد أساس ومصدر كل تقدم وارتقاء.

حققت الثورة الفرنسية بعض المكاسب السياسية، حين قوضت أسس المجتمعات الإقطاعية، والأنظمة الاستبدادية، بتأكيدها للحقوق الطبيعية للإنسان، مجسدة في شعارها الثلاثي(الحرية والمساواة والإخاء) أكدت على المساواة بين الناس في كونهم أحرارا بالطبيعة، وأكدت ضرورة المساواة بينهم في الحقوق المدنية والسياسية، وعشية الثورة ظهرت بعض الكتابات الأكثر تطرفاً، حيث تناولت المساواة الاجتماعية والاقتصادية، إذ نادت بعضها بإلغاء الملكية الخاصة. وفرض التماثل بين الأفراد. و هذا يؤدي حتما إلى القضاء على الحرية الفردية، وهي أحد أهم شعارات الثورة الفرنسية. والنتيجة أنهم تمسكوا بالمساواة دون إدراك منهم للتعارض بينهما.

ثانيا: فكرة المساواة في البيان الشيوعي:

لقد امتد تأثير المبادئ الأساسية للثورة الفرنسية إلى القرن التاسع عشر، حيث ظهرت توجهات وتيارات سياسية وفكرية اشتراكية متأثرة بمبادئ الثورة الفرنسية، ولكنها ركزت أيضا على فكرة المساواة كما فعل بعض قادة الثورة الفرنسية.لقد اكتمل النهج الاشتراكي في فلسفة كارل ماركس في مؤلفاته المتعددة بوجه عام وفي البيان الشيوعي بوجه خاص.

حيث شكلت فكرة المساواة المبدأ الأكثر جوهرية في نصوص البيان الشيوعي لكار ل ماركس وفر يدريك أنجلز عام 1848م. فمنذ بداية القرن التاسع عشر، والعشرين، تعاظم التقدم الصناعي والتقنية، التي أحدثت مجموعة من التغيرات السريعة في المجالات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، التي توصف بالثورة الصناعية، خلقت الطبقة العاملة، ومهدت لظهور الاشتراكية التي سيتعاظم دورها في القرنين التاسع عشر والعشرين؛ لأن نمو الصناعة الذي بدأ يتسارع بشكل ملحوظ، أدى إلى نمو متناقض للبؤس، ولما يسمى بالإفقار الصناعي، أن ما كان بالإمكان ربحه، على الصعيد السياسي، منذ الثورة الفرنسية سيجد ما يقابله؛ بعض الكوارث، ذات الطابع الاقتصادي التي ستزيد من خطورة الحياة اليومية لملايين الكائنات البشرية، ولهذا فأن الاحتجاج الفعال الموجة ضد الشر، الذي كان في جوهره اقتصادياً كان يتجه حصراً للتنديد ببنية النظام الرأسمالي المتمثل في الملكية الخاصة وتعاظم رأس المال.كان الهدف التنديد بتجاوزات النزعة الصناعية الوليدة التي تركت تتعاظم إلى أبعد حد، باسم مبدأ المنافسة الحرة المقدس، المرتبط بشكل وثيق مع مبدأ المنافسة الفردية الحرة(28)

وعلى أنقاض المجتمع الرأسمالي كان الاشتراكيون يتصورن إمكانية ظهور نظام اقتصادي واجتماعي وسياسي جديد " كان مؤهلاً بشكل كامل- لأن يحل- محل المبادرة الحرة للأفراد، أنه عمل ذو طابع اجتماعي يقوم به المجتمع في مجموعة أو على يد فئات مشاركة، ويحل محل الكثرة الفوضوية

للأعمال الفردية. بهذا المعنى ستحل الاشتراكية الجماعية محل الحرية الفردية (29) وقد تصور أنصار الاشتراكية أن الأفراد سيحققون حرياتهم في ظل المجتمع الجديد ولكن النتيجة كانت عكسية، حيث يخضع الفرد لسلطة الجماعة.فقد جاء البيان الشيوعي ليؤكد أن القهر والاستبداد قد ارتبط بظهور الملكية الخاصة؛ ولذا نجده يؤكد على أهمية إلغائها؛وفرض المساواة بين البشر.- وهذا في نظرنا يتعارض مع الحرية الإنسانية؛لأنه يكرس التماثل ويلغي التنوع الذي يعد مصدر التقدم والارتقاء بالإنسان.

ويكفى أن نسرد بعض فقرات البيان الشيوعي الذي أعلنه كار ل ماركس وفريدريك أنجلز، فهي كافيه لإثبات التوجه الاستبدادي في الاشتراكية. حيث يؤكد البيان الشيوعي على ضرورة إلغاء الملكية الخاصة، المتوارثة بالقول :

" فالثورة الشيوعية؛ هي القطيعة الأكثر جذرية مع علاقات الملكية المتوارثة، ولا غرابة في أن تقطع في مجرى نموها، بجذرية أشد، صلتها بالأفكار المتوارثة(30) يؤكد البيان أحداث القطيعة المطلقة مع كل علاقات الملكية القديمة، أي إحداث تحول جذري، بنزع الملكية من الأفراد، وتمليكها لغيرهم؛ من طبقة لطبقة أخرى.!!

يتضمن هذا الإجراء تدميراً لحرية طبقة وحرمانها تماماً من حقهاً في التملك، في مقابل إرضاء طبقة أخرى، أو إجراء مساواة قصريه، عنيفة، يجعل الكل بلا ملكية، تعميم الفقر، والبؤس، بدلاً من التخفيف منهما، فالمساواة هنا واضحة؛ تتضمن قهر فئة أخرى بالعنف، هذا الإجراء يتناقض مع مبدأ الحرية المتساوية للأفراد. فالحرية تعني في مضمونها الحقيقي؛ أن جميع التصرفات الصادرة عن إرادة الإنسان الحرة لها صفة الحق، وبالمقابل فأن كل فعل صادر عن إكراه لا يجد له أساساً في الحقوق وليست له قيمة حقوقية (31)

يدعو البيان الشيوعي إلى العنف والإكراه لتحقيق المساواة، وهذا يتناقض مع مبدأ الحرية. " فالبروليتاريا تستخدم سلطتها السياسية لتنتزع من البرجوازية تدريجياً، رأس المال كله، ولتمركز أدوات الإنتاج كلها في أيدي الدولة" ولا يمكن حدوث ذلك طبعاً إلا بالانتهاك الاستبدادي، لحق الملكية ولعلاقات الإنتاج البرجوازية." " وما أن تختفي، في سياق التطور، الفوارق الطبقية، وما أن يتجمع الإنتاج كله في أيدي الأفراد المتشاركين، حتى تفقد السلطة العامة طابعها السياسي، فالسلطة السياسية، بمعناها الحقيقي، هي العنف المنظم لطبقة في سبيل قمع طبقة أخرى (32)

هذا هو الهدف المعلن لتحرير الإنسان، بقمع إنسان آخر، إلغاء حق الآخر في الوجود، والحرية، فهي دعوة خاطئة،حين تتضمن تحرير فئة لحساب فئة أخرى. هذا يتناقض مع مفهوم العدالة، والحق الطبيعي للإنسان، ويتناقض تماماً مع الحرية الإنسانية، إنها دعوة صريحة لعبودية جديدة، عبودية تسيطر فيها الدولة على غالبية الشعب، هي عودة للاستبداد. والتماثل، وتتضمن إلغاءً للتعدد والتناقض الذي يعد المصدر الأساسي للحركة والتطور والتقدم. وهنا نلاحظ أن الماركسية تتناقض مع فكرتها الأساسية التي تؤكد أن التاريخ لا يعدو كونه نتاجا لصراع الطبقات، وأن التناقض هو المحرك الأساسي للظواهر الطبيعية والإنسانية. فالقضاء على التناقض يجمد الحياة.

غير أن هذا لا يعني أن الرأسمالية على حق أيضاً فنحن نعارضهما معا ً فالرأسمالية تقوم فعلياً بقهر فئات أخرى، وظلم شعوب واستعمارها باسم منحها الحرية.

فالمساواة تتضمن تدميراً للحرية، وفرضاً وتكريساً للأنواع الضعيفة الكسولة، غير المبدعة، وتعود بالبشرية إلى حالتها البدائية، وتلغي كل المراحل التي قطعها الإنسان في سيره التقدمي.

هدف أنصار المساواة إلغاء التميز، والتنوع، والمنافسة الحرة، وجعل الناس أوساطاً متشابهة تسطيح الفكر، حين تفرض على الشعب نمطاً وأحداً من التفكير، ونمطاً وأحداً من المآكل والملبس والمسكن، أنها حياة راكدة تؤدي إلى جمود الحضارة وتوقف نموها.

كما أن فكرة المساواة تعد قضاء على الروح الفردية المتمردة والمبدعة، والفردية في نظرنا هي روح الحضارة وصانعة التاريخ، فالقضاء على مقومات الروح الفردية قضاء على الحضارة نفسها." فالفردية تعد مثلاً أعلى يتضمن إتاحة الفرصة لكل مواطن للنهوض بنفسه نهوضاً كاملاً، وهي في المقام الأول دعوة إلى توجيه رعاية خاصة لأفذاذ الناس، من أجل مصلحة المجتمع بأسره وهي اعتراض على النزعة الحديثة إلى أن يصبح الناس أوساطاً متشابهين، لأننا في واقع الأمر نسير نحو التشابه في العمل والتفكير(33)

ـ ينطلق أنصار المساواة من المبدأ القائل بوحدة العالم الطبيعي والإنساني، وترى هذه النظرة أن العالم الطبيعي والإنساني، وأحد مترابط الأجزاء، وأن كل مظاهر الكون وعناصره ترد إلى أصل وأحد يتحكم ببقية الأجزاء، وهذا يتضمن تأكيد الحتمية والجبرية والضرورة في الطبيعة والمجتمع، وتتضمن النظرة الواحدية إنكارا للتنوع والتعدد بين البشر.

ـ وقد كان ماركس من أنصار مذهب الوحدة إذ رد حركة التاريخ إلى مبدأ وعامل وحيد هو العامل المادي أو الاقتصادي. وانطلاقا من تلك الفكرة أكد على فكرة العالمية. فالعالم وفقاً للمذهب الشيوعي ينبغي أن تحكمه طبقة واحدة هي طبقة العمال، وهنا نلاحظ إلغاءً لبقية الفئات والطبقات، كما دعا إلى إلغاء الملكية الخاصة التي تعد نتاجاً للجهد الفردي وللتميز والتفرد والحرية، ودعا بدلا من ذلك إلى ملكية عامة تلغي كل تميز واختلاف وهي عودة إلى الحالة البدائية للإنسان.

وقد أتت فكرة العالمية والأممية لدى الشيوعية وهي فكرة تدعو لوحدة العالم وترفض تميز الأجزاء واستقلالها، إلا أننا نرى أن الكون كله يتميز بالتنوع والتمايز، ويشكل هذا التنوع ثراءً وغنى، يقول مونييه: " أن معنى الإنسانية الواحدة التي لا تتجزأ مرتبط أوثق ارتباط بفكرة "المساواة الحديثة.(34)

إن الدعوة إلى المساواة والعدالة تعد فكرة أخلاقية إنسانية، إلا أن المغالاة فيها يفقدها معناها ويضل بها عن الطريق الصحيح، فتصير فكرة غير إنسانية،لأنها تجمد الفردية والشخصية، وتلغي التعدد،فروح الجماعة والتكتل يلغي الشخصية الحرة المتميزة حين يجعل الكل سواء" فهذه المعاني انتهت إلى جعل تعدد الأفراد متصلباً"35"

أدركنا مما سبق أن المساواة لا تساعد الإنسانية على التقدم؛ لكونها تنمي التوسط والتماثل وهذا يتعارض مع ما يسعى إليه الإنسان في التقدم والارتقاء،كما تتعارض المساواة مع الحرية التي تعد جوهر الوجود الإنساني،فالحرية هي هدف الإنسانية الاسمي، وهدف التاريخ، أما المساواة فليست سوى وسيلة. لكننا لاحظنا مما سبق أن الوسيلة قد تغلبت على الغاية، فالتقدم والارتقاء لا يتم إلا في مناخ الحرية الفردية. ومع تنمية التميز والتفرد.

المساواة والتفرد في فلسفة فريدريك نيتشه: 1844- 1900م.

بما أن الهدف الأسمى الذي يسعى إليه الإنسان هو الارتقاء والقوة والتفرد، فأن ذلك يقتضي منا معرفة ما يعوق ارتقاء الإنسان وتفرده، و توجيه معاول الهدم والنقد والسلب لكل تلك المعوقات، و لكل عوامل الوهن في الفكر السائد؛ لنؤسس على أنقاض ذلك الفكر - المطلوب تجاوزه – فكراً جديدا.، نحاول هنا دحض فكرة المساواة التي شكلت أهم مبدأ من مبادئ الثورة الفرنسية، و الأساس الذي انطلقت منه الأحزاب

الاشتراكية، منذ الثورة الفرنسية حتى البيان الشيوعي لكارل ماركس وفريدريك أنجلز كما مر بنا. ثم نقدم البديل الفكري لنؤسس عليه فلسفة جديدة تمجد القوة والتميز.

تعد القوة غاية الموجود البشري، وتعد هدفاً وقيمة إنسانية، وغاية للأفراد والجماعات والدول، فالحضارات البشرية تعد نتاجا لهذه القوة و تجسيدا لها، أو محاولة دائمة للوصول إليها. وللقوة مصادر متعددة فهي: نفسية و إرادية وعقلية ومادية وعلمية وتقنية وأيديولوجية....الخ

و تعد القوة جوهر فلسفة الحياة التي ظهرت مع بداية القرن العشرين، وكان نيتشه هو المعبر الرئيسي لها، وهى فكرة فلسفية وجدت مع هيراقليطس، والسفسطائيين؛ الذين أكدوا أن القانون يخلقه الأقوياء، فالقوة هي الطاقة المحركة والكامنة في صميم الموجود البشري، و ما الفعل إلا محاولة لتحقيق تلك الإمكانية.

تأخذ فكرة المساواة بعدا شموليا وموضوعيا؛ وتتعارض مع الذاتية والفردية؛ كما تتعارض مع سعي الإنسان للارتقاء والتقدم؛ حيث تعد من أهم الأفكار والمبادئ التي سعى نيتشه إلى تحطيمها، حينما أدرك أنها تشكل خطرا على الهدف الأساسي للإنسان وهو الارتقاء والتفرد، كما أكد معظم الفلاسفة المعاصرين تعارضها وتناقضها مع الحرية الإنسانية.

ففي مقابل النزعة المساواتية والتماثلية؛ ندعو إلى اللامساواة التي تتضمن تنمية التنوع والتميز وصولاً إلى ارتقاء الإنسان، حيث ننطلق من فرضية أساسية مفادها،النظر إلى المساواة باعتبارها وسيلة لتحقيق غاية أسمى منها؛ وهي الحرية والتفرد- وليست غاية تحطم التميز: يقول نيتشة محددا نوعا المساواة " يمكن أن تتمظهر الحاجة إلى المساواة في محاولة المرء خفض كل الآخرين إلى مستواه، بالحط من قيمتهم، بتجاهلهم، بنصب الشراك لهم، أو في محاولة الارتفاع إليهم بإنصافهم، بمساعدتهم، بالاستمتاع بنجاحاتهم(36) يمثل الفهم الأول تصور أنصار المساواة، أما الفهم الثاني فهو ما نفضله.

وحين يدعو أنصار المساواة إلى إلغاء الملكية الخاصة وفرض المساواة بين الناس؛ يقول نيتشة في هذا "حين يبرهن الاشتراكيون على أن تقسيم الملكية في المجتمع الإنساني الحالي هو نتيجة أعمال جائرة وأعمال عنف لا حصر لها، ويرفضون جملة كل التزام بخصوص هذا التقسيم ذي المرتكز الجائر، فأنهم لا يدركون سوى جزئية واحدة. فماضي الحضارة القديمة كله مبني على العنف والاستعباد والخديعة والخطأ، لكننا نحن ورثة كل حالات وترسبات هذا الماضي كله؛ لا يمكننا السماح لأنفسنا بأن نقتطع جزءاً وأحدا، أن مبدأ الجور من نفوس غير المالكين كذلك، أنهم ليسوا أفضل من المالكين، وليس لهم أي امتياز أخلاقي، فقد كان أسلافهم مالكين بدورهم في زمن ما، أن ما ينقصنا ليس تقسيمات جديدة وعنيفة، بل تغيرات تدريجية في العقل، ينبغي أن تنمو العدالة، ويضعف مبدأ العنف لدى كل الناس.(37)

أن الدعوة إلى اللامساواة لا تتضمن تأييداً للظلم أو تبريراً له، بقدر ما تشكل إدانة له كجزء من تاريخ الإنسان، ذلك أن إزالة الظلم لا يعني ظلم فئة أخرى، لأن ذلك يتضمن تكرار المأساة. ولذا نرى أهمية إبراز الفرق بين المساواة والعدالة، لنقدم بديلاً أكثر واقعية مما يقدمه أنصار المساواة؛ الذين يعلنون نزع الملكية، بالعنف، ويتمسكون صراحة بضرورة قهر طبقة لصالح أخرى، كما يتضح ذلك في بنود البيان الشيوعي. فالنزعة الاشتراكية التي تجعل من المساواة هدفا رئيسا لها، وتجعل من العنف وسيلة فعالة لتحقيقه، هي نزعة معادية للحرية وعودة إلى الاستبداد الأشد خطورة، لأنه في هذه المرة يستهدف الفرد باسم سلطة الأغلبية.

"فالاشتراكية هي الأخ الأصغر والغريب الأطوار للاستبداد المحتضر، حيث تريد أن ترثه، طموحاتها إذن رجعية بأدق ما في الكلمة من معنى، ذلك أنها ترغب أن تبلغ قوة الدولة تلك الدرجة من الكمال التي لم يبلغها قط غير الاستبداد، بل أنها تزايد على الماضي، رامية إلى تدمير الفرد بلا قيد أو شرط. هذا الفرد الذي يبدو لها ترفا أوجدته الطبيعة دون أن *تبرره*، بحيث تعتقد أنها مدعوة إلى إصلاحه كي تجعل منه أداة نافعة ضمن الجماعة. إنها تتمنى أن تؤول الدولة للاستبداد القيصري، لأنها تريد أن تكون وارثته، إلا أن هذا الإرث لا يفي بغاياتها، لأن ما يلزمها هو خضوع كل المواطنين خضوع العبيد للدولة المطلقة، خضوعهم بشكل لم يسبق له نظير(38)

يؤكد نيتشة على أهمية إيجاد نظام قائم على القدرات الفردية، والتميز والتنوع، وليس على التماثل "أن زرادشت مرتاح إلى انتهاء العراك بين الطبقات، واستتباب النظام على أساس الميزة الفردية، وقد كانت الخطوات الأولى نحو التمهيد –للروح- الشعبية مليئة بالأحقاد (39)

يدعو أنصار التسوية إلى الروح الشعبية التي تتميز بالتقليد والتوسط، وتبحث عن السعادة. أما نيتشة فيمجد الروح الفردية التي تكافح من أجل ارتقاء الإنسان "أن الأهداف الاجتماعية ترجع بالإنسان القهقرى(40) لكونها تسعى إلى تلبية حاجاتها الآنية. ولا تدرك معنى السمو والارتقاء بالإنسان.

إن سبيلنا إلى التقدم يكمن في تعميق التميز والتفرد. وهدف الإنسان هو الارتقاء بغض النظر عن التضحيات التي لابد أن يقدمها. غير أن ما تؤدي إليه فكرة المساواة من نتائج عملية؛ هو التضحية بالعناصر الفاعلة وتنمية العناصر العادية في الحياة. إن للفردية قيمة أساسية في ثراء هذا العالم وتقدمه؛ ومحاولة دمج الذوات في ذات واحدة كلية يعني ضرباً من المستحيل، فالتنوع هو الذي يثرى هذا الوجود، والتشابه يطمس الحقيقة والإبداع.

إذ أن (" لكل نفس عالمها، فهي تجد في كل نفس أخرى عالماً آخر. وكلما ازداد التشابه بين الأشياء ازداد خداع السراب بينها.(41)

فالمساواة المطلقة، تتضمن القضاء على ما أنجزه العقل البشري في سيره نحو الارتقاء، فكلما ازداد تقدم العقل تطورت وظائفه وتنوعت، والتطور والارتقاء في العقل يصاحبه تطور مماثل في الخارج، في العالم الموضوعي، وهذا يتضمن تنوع واختلاف القدرات العقلية للأفراد، وتتنوع منجزاتهم وأهدافهم، وأفعالهم وهذا يؤدي إلى تقدم الواقع وثرائه،ومحاولة إلغاء التنوع يفضي إلى نتائج عكسية لما يهدف إليه أنصار المساواة والمماثلة،- تسطيح الوعي وجمود الواقع - ، أن التقدم الحضاري للإنسانية لا يتحقق إلا بتنمية التنوع. إذ "يصعب إدراك مصير أمة أهلكت صفوتها، في زمن تتقدم فيه الأمم المجاورة بما عندها من خيار الرجال،(42)

أن التفاوت في طبائع البشر وذكائهم يعد عاملا أساسيا في تقدم الشعوب، فكلما تعمقت مساواة الأفراد وتماثلهم، قل عد د الأذكياء فيهم، وتقل الفاعلية التاريخية لعظماء الرجال.

غير أن الدعوة إلى اللامساواة والمنافسة، لا تتضمن دعوة عرقية أو نخبوية، بل تقوم على أسس علمية وإبداعية وعقلية بالدرجة الأولى. وتتاح الفرص للتنافس بين الأفراد والشعوب لخير الإنسان، وتحقيق وجوده وغاياته المتجددة في السمو.وهذا يؤدي إلى ظهور إمبراطورية الأذكياء.

فالداعون إلى المساواة، أنما يعبرون عن حقدهم نتيجة عجزهم عن تحقيق ذواتهم، ولذا يخاطبهم نيتشة بقوله : "أيها المضللون المبشرون بالمساواة، فما أنتم في نظري إلا مستودع لعواطف الانتقام(43) أن دعوتهم إلى المساواة تعد دعوة للانتقام من المتميزين." فهم يقولون أيضاً؛ ما من فضيلة إلا في طلب المساواة. (44) ويرد عليهم نيتشه قائلاً:"أي كهان المساواة لقد تسلط عليكم جنون عجزكم فهتفتم بهذه المساواة.(45)

إن كل دعوة إلى المساواة لا تؤدي إلى السلام بين البشر بل إلى مزيد من العنف والانتقام، وفكرة المساواة هي في الأساس فكرة ضد طبيعة الإنسان تماماً، فالحياة تتجه نحو التميز والتفرد.

إن الدعوة إلى المساواة تؤدي إلى جعل الناس على شاكلة واحدة كالقطيع، أنها دعوة إلى التخلف وليس إلى التقدم؛ بينما تؤدي الأفعال الحرة إلى التعدد والتنوع. وهذا هو الأساس الفلسفي للفر دانية، التي أدعو إليها.

كما أن المماثلة تعد الأساس الفلسفي للجماعية والاستبداد.ثم أن الدعوة لفرض نمط وأحد من الأنماط الثقافية أو السياسية أو الاقتصادية، على حساب الثقافات والتجارب الأخرى للأفراد والشعوب، يندرج في إطار هذه النزعة إلى المساواة والشمولية والواحدية التي تنكر التنوع في الحياة. ،فقد شهد التاريخ البشري تنوعا في الثقافات والحضارات، تصارعت أحيانا وتكاملت أحيانا أخرى، هذا التنوع في الثقافات الناتج عن تنوع في العقول وأساليب التفكير،هو العامل الحاسم في تقدم الجنس البشري على هذه الأرض.

فلقد"واجه الإنسان منذ أقدم العصور مفاضلة اضطرارية بين نقيضين أو بديلين، هما المساواة، والارتقاء، بحيث كان المزيد من المساواة الفعلية يعنى المزيد من التخلف والتدهور، والمزيد من عدم التحرر، والعكس بالعكس، ذلك أن أحد معان المساواة تعبر عن انعدام الحرية، وهذا واضح في المجتمعات الكهنوتية القديمة التي كانت تحارب حرية التفكير. (46) لكونها تفترض نمطاً موحداً من التفكير والاعتقاد، بحيث يعد أي خروج عليه خروجاً على الجماعة." وهذا النوع من المساواة التطابقية التي تفترض الجماعية الحيوانية والتسطيح التدهوري، تحطم بذلك المساواة العقلانية الحقيقية، كما تحطم الارتقاء.(47)

إن الارتقاء بالجنس البشري لا يتم إلا بتنافس وصراع كل القدرات المختلفة والمتناقضة، أي أن اللامساواة هي الوسيلة الممكنة للارتقاء، ولكي يتقدم المجتمع لابد من تنمية عناصره الفاعلة. "ولذلك فأن الفردانية على صواب تام في إصرارها على إعطاء الكفاءات الفذة فرصتها، وإفساح المجال أمامها؛ لأن عرقلة القلة بدعوى أن الأكثرية من الناس لا يستطيعون اللحاق بهم هي سياسة هدامة، حتى بالنسبة للأكثرية.(48)

إن التقدم لا يأتي بالتحكم بالطبيعة البشرية، بل بإتاحة المزيد من الفرص أمامها للتنافس."فالباعث على التطور الإنساني هو حرية الشخص في الانفراد بصفة من الصفات، وحريته في الاختلاف عن جاره، وحريته في عدم موافقة الأغلبية والسير في طريقة الخاص، أما التحكم الكلي الذي يؤدي إلى المساواة بين العقول بدلاً من أن يؤدي إلى المساواة في الحقوق، فمعناه القضاء على التقدم (49)

فمن " الواضح على أي حال أن مجتمعاً من المجتمعات لا يستطيع أن يتقدم إذا أجبر أصحاب المواهب الفذة فيه على السير في موكب الناس العاديين، لا يتقدمون عليه خطوة واحدة. (50)

يرى جوستاف لوبون، أن ما يفرق بين أمة وأخرى من حيث التقدم والتخلف،هو عدد القوى الخلاقة في الأمم المتقدمة."فعند الأمم المتمدنة والأمم المتأخرة طبقة وسطى، متماثلة، وإنما الذي يجعل الأمم المتمدنة أعلى من الأمم المتأخرة، هو ما عند المتمدنة من صفوة لا نظير لها عند الأمم المتأخرة. (51) ولهذا لا بد من تحرير الفرد من سيطرة المجتمع؛ لأن تحرير الفرد يتضمن تحرراً شاملاً لكل أفراد المجتمع، ويعني ارتقاءً وتقدما للحضارة القائمة على التنوع والتفرد.

لقد كان "نيتشة على حق تماماً في اعتقاده أن درجة ما من عدم المساواة ومن التميز شرط ضروري للحياة ذاتها، والحضارة التي ليس بها فرد يريد نيل الاعتراف بتفوقه على الآخرين، لن يكون بها غير القليل من الفنون والآداب، والموسيقي،والحياة الفكرية، وسيكون حكامها خالين من الكفاءة، حيث أن القليلين من ذوى المواهب سيختارون حياة الخدمة العامة، وستكون الحرف والصناعات بها غير متطورة،

وتكنولوجياتها متوسطة الدرجة كما ستكون - وهو الأهم - عاجزة عن الدفاع عن نفسها ضد الحضارات التي تعرف أكبر قدر من اللامساواة. (52) أن الإنسان المتفرد لا يمكن أن يظهر في مجتمع تسوده المساواة والمماثلة، ولن تسود إلا أخلاق العبودية والضعف " فقد هاجم نيتشة مرارا، بأقصى قدر من المرارة فكرة المساواة التي كان يرى فيها أحدى الحيل التي تسحق بها الجماهير بحقدها العظمة البشرية، أن الشخص العادي ضعيف، وهكذا فأن عظمة البشرية تعتمد على أولئك الذين لديهم الجرأة والقوة لرفع أنفسهم. (53) وتنمية قدراتهم وإبراز طاقاتهم الكامنة.

يقول نيتشة مؤكداً أهمية التفرد و الارتقاء." لا أجد فائدة من العمل على إيجاد المساواة بين الناس، بل أدعو بعكس ذلك إلى تنمية الفروق وتعميق المهاوي، لإلغاء المساواة وخلق الرجال الأشداء، وبهذا يولد الإنسان المتفوق(54) غير أن اللامساواة لا تعني تسلط الأقوى على الأضعف، ولا تتضمن دعوة إلى الاستبداد الفردي، بل تعني ترك الساحة مفتوحة لكل من يرغب في التفوق، ومن لديه استعداداً للارتقاء بذاته. "في وسط الشوط يولد الإنسان المتفوق"(55) " وما نقصد أن تسير الإنسانية إلى حالة يتسلط المتفوقون فيها على المتقهقرين، بل يجب أن تبقي الفئتان مفترقتين قدر المستطاع(56)

يؤمن الغرب بالمنافسة والتنوع واللامساواة، كوسيلة للرقي، ولكنه يسعى إلى إعاقة هذا التوجه خارج محيطه، بدلا من ترك الحرية للشعوب للتنافس من أجل تقدم الحضارة الإنسانية. أن سبيلنا إلى الرقي هو الاختلاف لا التشابه، ولذا علينا تنمية التفرد، إذ" ليس من ظلم أروع من حق المساواة بين الجميع، لأنه يقيم نظاماً ينزل الإرهاق الأشد بأهل الرقي(57). ولكن كيف نميز بين الإنسان المتفوق وبين غيره ؟

يضع نيتشة معياراً وتقديراً جديداً للتميز بين المتفرد والعادي؛ يقول في هذا:" ما هي مميزات رب السيادة؟ السؤال أولاً عن عدد القوى الكامنة فيه، وعن عدد الغرائز المختلفة، وعن مؤهلاته المؤثرة ومؤهلاته المتأثرة(58)

فالمعيار هنا ليس للأصل العرقي، كما ظن بعض الشارحين لأفكار نيتشه؛ فلم يدع إلى سيادة جنس بعينه، بل دعا إلى ظهور الإنسان الأقوى في كل أمة، ومن أي شعب، فلدى كل فرد طاقات كامنة فيه لابد من إخراجها، وهكذا ينطلق نيتشه من مبدأ علمي وطبيعي لتأكيد التفوق وليس من مبدأ عرقي" فمذهب عدم المساواة بين الناس هو من مبادئ نيتشة الأساسية، إذ ينبغي على كل إنسان أن يخلق بنفسه حقيقته وهدفه وفضيلته(59)

فليس التفوق وراثة بل يأتي نتيجة للفعل، ذلك أن الفرد المتميز يمثل وجوداً نادراً، أما غير المتميزين فهم أغلبية. " أن الضعفاء والمرضى هم في الحقيقة الفريق الغالب، أما الإنسان الخالص من كل شائبة- المتفرد- فهو نادرة من نوادر الوجود، وقد ثبت في كل الأنواع الحية العالية، أن الأغلبية فيها كائنات منحطة التركيب، سيئة الخلق، مستسلمة للألم، والإنسان لا استثناء له من هذا الحكم(60) ولهذا لا بد من دفع عملية الصراع لظهور الأفضل، ورعايته والتدخل لحمايته، ذلك "أن النهوض بأفذاذ الناس نهوض بالجنس البشري بأكمله(61)

تتضمن المساواة إلغاء للتناقضات، إن عمق الدعوة إلى اللامساواة يوضح لنا تماماً طبيعة الحياة التي تنمو، وترتقي، أما المساواة فتتضمن إيقاف هذا النمو. ثم أن التقدم لا يتم إلا بصراع المتناقضات، وهذا ما أكدته الفلسفة الماركسية بحق،لكنها أخطأت حين رأت أن التناقضات ينبغي أن تنتهي وتتوقف في المجتمع الشيوعي،فهي هنا تتناقض مع أسس المنهج الجدلي، الذي صاغه، هيجل وأخذته عنه،والذي يؤكد على أن كل المظاهر الكونية في تغير وتحول مستمر، وأن القوى الدافعة للتغير والتقدم هي التناقضات الكامنة في

باطن الظواهر الطبيعية والإنسانية،فهي سر الحركة والتطور والحياة، وكل محاولة للقضاء عليها يعد قضاء على الحياة نفسها.

إن الارتقاء المتجدد، لن يتم إلا بإذكاء التناقضات وتفعيلها؛ لكونها تعد مصدرا لكل حركة وتقدم؛ وهذا يتضمن تأكيد أهمية الصراع إذ يعد وسيلة أكثر فاعلية لظهور الإنسان الأفضل، والحفاظ عليه.

ولكن كيف يمكن للإنسان الأعلى أن يظهر وكيف يمكن للجنس البشري أن يتقدم؟ أن ذلك ممكن إذا تصارعت كل القوى لتخرج من أعماقها هذا الإنسان المتميز المتفرد، أن ذلك يعجل بتقدم الحضارة الإنسانية على هذه الأرض.. "يجب أن يفهم الناس في أعماق سرائرهم مثلاً علياء يجاهدون في سبيلها، فيسير الصالح والطالح، والغني والفقير، والرفيع والوضيع، إلى التصادم؛ لأن على الحياة أن تتفوق على ذاتها(62)

هدف الصراع ارتقاء الجنس البشري، بارتقاء أفضل ما فيه "أن الحياة بحاجة إلى ارتقاء المرتفعات، فلا غنى عن الدرجات، ليعارض المنخفضون المرتفعين أنها لفي حاجة إلى التفوق على ذاتها، وهي متجهة إلى الارتقاء. (63)أنها دعوة إلى التسابق عبر طرق متعددة، للتقدم ولتجاوز الذات الكائنة، إلى ما لم تكن بعد.

وما ينطبق على الفرد من دعوة إلى الصراع، والتنافس ينطبق على الدول والشعوب- أيضاً- فالدولة الضعيفة لا يمكن أن يعيش مواطنوها بسلام، إذ لا بد أن تنتهك كرامتهم وأوطانهم من قبل الدولة الأقوى. والدول الضعيفة التي تطالب الأقوى بالمساواة وبالعدل لن تجد اهتماما من الآخر، ولذا عليها السير في طلب القوة والتفوق.

أن المطلب الحقيقي للوجود الإنساني هو التميز والسمو ذلك " أن الحرية أو القدرة على الخلق لا يمكن أن تنبثق إلا عن الرغبة في نيل الاعتراف والتفوق على الآخرين، أما لو ولد الناس متساوين لما بذلوا قصارى جهدهم، لو أن رغبتهم اقتصرت على التشبه بالآخرين، فالرغبة في التفوق تعد شرطاً مسبقاً لخلق أي شيء آخر ذي قيمة في الحياة. (64) يسعى الإنسان إلى تنمية قدراته الفردية والمبدعة، حتى يكتمل له الارتقاء؛أما مساواته بغيره من الأفراد العاديين، فسوف تنمو الحالات العادية، وهذا يؤدي إلى استمرار الوضع السائد، وهو وضع يتسم بالتخلف.

فالشعوب التي تقهر الأفراد المبدعين أنما تحكم على نفسها بالفشل، فتكون ضعيفة في الداخل ومهددة من الخارج، أن تنمية التميز والتفرد يعد وسيلة فاعلة لتحقيق الكمال الإنساني.. "فالواقع أن الاختلاف ضمان للتمايز وباعث على المبادأة، فليس من الضروري لتحقيق عملية التآزر مع "الكل" أن تزول "الفوارق" أو تمحى الخلافات إذ بوسعنا أن نقول "أن التباين هو المظهر الأكثر وضوحاً لكل ما في العالم من ثراء(65)

أن المبدعين والأقوياء لا يظهرون إلا في مجتمع يمجد التمايز والتنافس، وهذا ما يحدث في أشد مراحل الحسم في التاريخ، فالثورات لم يفجرها إلا رجال "أشدا" ذوو قلوب صلبة وعقول تتفجر بالذكاء، ولم يظهر هؤلاء الرجال إلا في مجتمع اللامساواة والتمايز، فهذا الوضع يدفعهم للبحث عن التميز ويدفعهم إلى الارتقاء.

" ويتضح هذا السعي من أجل اللامساواة في كافة نواحي الحياة، حتى في أحداث مثل :الثورة البلشفية التي جاهدت لخلق مجتمع أساسه المساواة التامة بين الناس، فأناس مثل لينين وتروتسكي وستالين، لم يناضلوا من أجل أن يكونوا مجرد مساوين لغيرهم من الناس، ولو كان الأمر كذلك لظلوا على حياتهم التي وجدوا أنفسهم فيها، ولاستقر ستالين طالباً يدرس اللاهوت، أما إشعال الثورة وخلق مجتمع جديد تماماً فيتطلبان أفراداً متميزين يتمتعون بقدر غير عادي من الصلابة وبعد النظر والقوة والذكاء، وهي سمات كانت متوافرة لدى هؤلاء البلاشفة الأوائل(66)

فالأقوياء هم الذين يؤسسون القيم والدول، وينقلون شعوبهم إلى غد أفضل " أن الذي يجيد إعطاء الأوامر، ذلك الذي ينم عن قوة في نتاجه وفي سلوكه، مثل هؤلاء يمكن الاعتماد عليهم، إنهم يأتون بكل هولهم وكل إقناعهم، عملهم يقوم على خلق الأشكال بالسليقة،وعلى طبع الأمر بطباعهم،حيث يظهرون يظهر كل شي جديد،وتظهر حياة جديدة معهم، هؤلاء المنظمون بالفطرة لا يعرفون الغلط ولا ما هي المسؤولية ولا المراعاة(67)

الأقوياء هم الذين يصنعون التاريخ وأحداثه الجوهرية. وهذا ما يؤكده : وليم جيمس، واشبنجلر، وارنولد تونبي، ومعظم الفلاسفة، وهذا ما اعتقد به وقد سعيت إلى تأكيده في كتابي : فلسفة التقدم.

أن الخطأ في فهم المساواة يكمن في الفرضية التي ينطلق منها الفيلسوف لتأسيس أفكاره عليها. فقد تبين لنا أن أنصار المساواة يعتقدون أن الهدف الأسمى للإنسان هو السعادة، وهذا الفهم القاصر جعلهم غير قادرين على التمييز بين الحرية والمساواة وبين الكلي والجزئي، فالسعادة مفهوم نسبى وجزئي، فما يسعد شخصا ما قد لا يسعد الآخر،وترتبط السعادة بتلبية الجوانب البيولوجية، والآنية للفرد في أكثر الأحوال. وينطلق أنصار المساواة؛من سعادة الفرد وليس تقدمه وتفرده.

أما الفيلسوف الذي يجعل الإنسانية وارتقائها هدفا أساسيا، وجوهريا؛ فلابد أن ينطلق من فرضية أخرى، هي التنوع و اللامساواة؛ باعتبارها وسيلة فاعلة لتقدم الحضارة الإنسانية،من جهة، ولتحقيق الحرية الفردية من جهة أخرى،فالسعادة مفهوم نسبي وجزئي وأني؛أما الارتقاء والتقدم الشامل للإنسانية وللفرد؛ فتعد أهدافا شامله ومطلقة؛ يسعى إليها الإنسان في كل زمان ومكان، فنحن هنا بصدد التوفيق بين حاجات الفرد الآنية من جهة، ومتطلبات الوجود الإنساني العام من جهة أخرى،"على أن تاريخ العالم ليس مسرحا للسعادة؛ ففترات السعادة في التاريخ هي صفحات بيضاء فارغة؛ لأنها فترات انسجام، أنها فترات يتعطل فيها التضاد مؤقتاً. (68) فالتضاد هو القوى المحركة للتاريخ،أن محاولة القضاء على التناقضات يتضمن القضاء على الحياة التي تنمو وتتطور.

الخاتمة:

المساواة بين الواحدية والتعددية:

تعد المساواة امتدادا للمذهب الو أحدي الذي يتصور العالم كلا وأحدا، والحضارة الإنسانية حضارة واحدة، فهذا التصور يتجاهل التعدد،والتنوع في الحياة،وهذا يتناقض مع الحرية الفردية.

أما أنصار الحرية فينطلقون من مبدأ أكثر واقعية هو مبدأ التعدد الذي يؤكد على أن العالم الطبيعي والإنساني يتميز بالتنوع والتعدد، تعدد الحضارات والديانات والأجناس واللغات والشعوب، وفي داخل كل بنية اجتماعية حتى الأسرة يتميز أفرادها بالاختلاف، إذ أن لكل فرد أو شخص هويته الخاصة، وسماته التي تميزه عن غيره.

وهذا التنوع والاختلاف يعد منبع ومصدر تقدم الإنسانية،ذلك أن هذا التنوع يرتبط بالحرية ويؤكدها، لأن الأفعال الحرة تفضي إلى نتائج متنوعة ومختلفة باختلاف الأفراد، وهذا يؤدي إلى ظهور الجديد والإبداع في كل مجالات الحياة.

ويرى أنصار التعدد أن العالم مكون من عدد لا متناه من العناصر؛ وهذا القول يتضمن تأكيد الحرية والتقدم والجدة نتيجة لتنافس هذه العناصر المتناقضة، وصراعها فتكون ثراءً وتنوعاً في العالم المتجدد.

إن منبع هذا التنوع والاختلاف والتميز يعود بالدرجة الأولى، إلى الأفراد، بما يمتلكون من قدرات فكرية مختلفة، فالناس يختلفون في فهمهم للعالم، وفي اعتقاداتهم وتصوراتهم للحياة بشكل عام. هذا التنوع

يعد جوهر الحياة والقوى الدافعة الأساسية للارتقاء.ولذا فأن سبيلنا إلى التقدم يكمن في تنمية الاختلاف والتنوع. وليس في فرض التماثل والمساواة.

"إن الواحدية قدرية، إذ ترفض وجود الإمكانيات؛ أما التعددية فأنها على العكس من ذلك تماماً؛ إذ تؤكد أن العالم مجال للإمكانيات وللحرية وللإضافات المتجددة. (69)

تعني المساواة فرض التماثل بين الأفراد والشعوب، وهذا يؤدي إلى الجمود والتخلف والكسل والتواكل وإلغاء المسئولية الفردية وإلقائها على الآخرين، ولذا لا بد من تنمية اللامساواة وتعميقها وصولا إلى الارتقاء.

ثم أن المساواة تفترض الإكراه والعنف لإجبار الناس على التنازل عن خصائصهم وتميزهم وتفردهم، وبكلمة أخرى عن حياتهم الفردية، أما اللامساواة فتتضمن ترك المجال لممارسة الحرية وإظهار التنوع وتنمية الإبداع، فليس صحيحا أن الحرية ترتبط بالمساواة، بل أن كلا منهما يعد نقيضا للآخر، فالمزيد من المساواة يتضمن المزيد من العبودية، والمزيد من اللامساواة يتضمن المزيد من الحرية.

فإما أن نختار بين التعدد والحرية، أو الواحدية و المساواة؛ بين الحرية والعبودية، أو بين اللامساواة والمساواة ونحن نفضل اختيار التعددية والحرية واللامساواة؛ لأنها تؤدي إلى التقدم والارتقاء، لكننا نؤكد على المساواة في الحقوق والواجبات، والحريات.

الهوامش:

1- هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ،ج1، العقل في التاريخ،ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة القاهرة، ص119

2- أرسطو، السياسة،ترجمة، أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1979، ص386- 387

3- عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية القاهرة، ط1، 1990 ص 318 – 319.

4- م. روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط 4، 1984، ص 477.

5- على حرب : لعبة المعنى؛ فصول في نقد الإنسان، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991م، ص 142.

6- أنظر: جيلين تندر، الفكر السياسي، الأسئلة الأبدية، ترجمة محمد مصطفى غنيم، الجمعية المصرية للنشر والمعرفة والثقافة، القاهرة، ط1، 1993م، ص 106 – 107.

7- ف. فولغين، تطور الفكر الاجتماعي في فرنسا خلال القرن الثامن عشر، ترجمة سعيد كامل : دار الفارابي، بيروت، ط1، 1988، ص 13.

8- فولغين،المصدر السابق، ص 13 –14.

9- فولغين، المصدر السابق، ص 14 –15.

10- فولغين، المصدر السابق، ص 16 – 17.

11- فولغين، المصدر السابق، ص 17

12- فولغين، المصدر السابق، ص 227

13- حسن لكحلاني، فلسفة التقدم، مكتبة مد بولي، القاهرة، 2003م، ص34- 36

14- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، ص202

15- بيوري،ج، ترجمةرة التقدم،ترجمة احمد حمدي محمود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1982م ص 158

16- جان جاك شوفالبية، تاريخ الفكر السياسي، من الدولة القومية إلى الدولة الأممية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 1991، ص 224.

17- شوفالييه، المصدر السابق، ص 224 – 225.

18- كريستيأن دولا كامبأنى، الفلسفة السياسية اليوم، ترجمة نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط 3، 2003، ص 184 – 185.

19- كريستيأن، المصدر السابق، ص 185.

20- مراد وهبة، المعجم الفلسفي،دار الثقافة الجديدة،القاهرة،ط3، 1979م ص272

21 -Bertrand Russell. A history of Western philosophy. Unwin paper Backs London. Sydney Wellington. 1988. P671.

22- علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1993م، ص 297

23- شوفالبية، مصدر سابق، ص 225.

24- فولغين، مصدر سابق، ص 415.

25- فولغين،المصدر السابق؛ ص 415 – 416.

26- فولغين،المصدر السابق، ص 417.

27- شوفالبية، مصدر سابق، ص 231.

28- شوفالييه، المصدر السابق، ص 219.
29- شوفالييه،المصدر السابق نفسه، ص 220.
30- هرمان دو نكر، دراسة البيان الشيوعي، ترجمة عصام أمين، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 1987، ص 144
31- برنار غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة عيسى عصفور، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1982، ص 140.
32- هرمان دو نكر، البيان الشيوعي، مصدر سابق، ص 146. .
33- دليل بيرنز، المثل السياسية، ترجمة لويس اسكندر، الألف كتاب، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1964، ص 263 – 264.
34- مونييه،امانويل، هذه هي الشخصانية،ترجمة تيسير شيخ الأرض. بيروت للطباعة والنشر. 1956م ص74
35- مونييه،هذه هي الشخصانية، مصدر سابق، ص 75
36- نيتشه، إنساني مفرط في إنسانية، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، بيروت، ط 1، 1998، ص 162.
37- نيتشه، إنساني، المصدر السابق نفسه، ص 199.
38- نيتشه،إنساني، المصدر نفسه، ص 208.
39- نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة المكتب العالمي للطباعة والنشر، بيروت، ص 335.
40- نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، المصدر نفسه، ص 334.
41- نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، المصدر نفسه، ص 227

Nietzsche. thus spake Zarathustra.translated. by. Thomas common. In; the philosophy of Nietzsche. The modern library. is published by. Random house. Inc. manufactured in the United states of America. p.223

42- جوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية،ترجمة عادل زعيتر،ط3،المطبعة العصرية بمصر،1957م،ص196
43- نيتشه، زرادشت، المصدر نفسه، ص 118 (Zara Ibid ,P.111)
44- نيتشه، زرادشت المصدر نفسه، ص 119 (Ibid , P.112)
45- نيتشه، زرادشت، المصدر نفسه، ص 119 (Ibid , P.112)
46- إسماعيل المهدوي، معنى الديمقراطية في الايديولوجية الجديدة، القاهرة، 1989، ص 77
47- المرجع السابق نفسه، ص 77.
48- دليل بيرنز، المثل السياسية، مصدر سابق، ص 262.
49- كار ل بوبر، بؤس الايدولوجيا، نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبره، دار الساقي بيروت، ط1، 1992، ص 162.
50- دليل بيرنز، مصدر سابق، ص 263
51- لوبون، مصدر سابق، ص197
52- فوكوياما، فرنسيس، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1993، ص 274.
53- جلين تندر، الفكر السياسي، مصدر سابق، ص 89.
54- نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، ص 339.
55- نيتشه زرادشت،المصدر نفسه، ص 339.
56- زرادشت، المصدر السابق، ص 339.
57- زرادشت، المصدر السابق، ص 335.
58- زرادشت، المصدر السابق نفسه، ص 335.
59- هنري ليشتأنبرجر،مصدر سابق، ص 10.
60- هنري، المصدر السابق،ص 80.
61- نيتشة،هكذا تكلم زرادشت،المصدر السابق، ص 120 (Ibid,P113)
62- المصدر نفسه، ص 120(Ibid,P.113)
63- المصدر نفسه، ص 120 (Ibid,P.113)
64- فوكوياما، نهاية التاريخ، مصدر سابق، ص 265
65- زكريا إبراهيم، دارسات في الفلسفة المعاصرة،ج1،مكتبة مصر، 1968، ص115
66- فوكوياما،المصدر نفسه، ص 265.
67- نيتشة، أصل الأخلاق وفصلها:ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2،1983، :ص 81
68- هيجل،العقل في التاريخ، مصدر سابق،ص123- 124

69-w. James. The varieties of religious experience. -and some problems of philosophy. copyright 1987. By. Library classics of the United States. I N.C New Yourk.N.Y. p.1053

المنهج الفينومينولوجي: الحقيقة والأبعاد

د. عبد القادر بوعرفة،
أستاذ محاضر، قسم الفلسفة،
جامعة وهران.

لم يستطع العقل الوصول إلى تشكيل المعرفة إلا بواسطة إبداع آليات إنتاج المعرفة، والتي تشكلت كمنهج يعصم عند مراعاة قواعده الفكر من الوقوع في المغالطات والتناقضات. والمنهج ارتبط حضوره في أغلب الأحيان بالنسقية، التي جعلت أحيانا علاقة الذات بالموضوع تتسم بالتعالي المفرط، فالموضوع لا ينبغي أن يرتقي إلى مستوى الذات العارفة. أو تجعل الموضوع أكثر أهمية من الذات،باعتبار أن الحقيقة ليس كما تعتقد الذات العارفة وإنما الحقيقة تكمن في الموضوع وتصبح الذات مجرد مرآة تعكس حقيقة الموضوع وفق آليات المنهج.

يبقى الصراع بين المدرسة التجريبية وأنصار العقلانية الديكارتية مستمرا في الفكر الأوربي، ولم يكن الخلاف بينهم حول موضوع المعرفة وإنما كان الخلاف الجوهري حول مشروعية المنهج الذي يوصلنا إلى المعرفة. إن إشكالية فصل الذات عن الموضوع، لم تخرج عن منطق السجال إلا مع ظهور الفينومينولوجية، والتي قدمت منهجا قائما على قلب الكوجيتو الديكارتي، فبدل أنا أفكر إذن أنا موجود، يصبح المبدأ الفينومينولوجي أنا أفكر إذن أنا المفكر فيه (1) [EGO COGITO COGITATUM.]

ومن خلال دراسة أعمال كل من هوسرل وميرلو بونتي وغادامير، نكتشف بنية المنهج الجديد الذي يقوم على الأسس التالية:

- لا يوجد موضوع خارج ما أفكر فيه ولا يمكن أن أفكر في موضوع خارج بؤرة الذات.
- ضرورة بناء السؤال ضمن مقولة الشيء في ذاته، واختزال مقولة الشيء في ذاته ولذاته.
- وعي السؤال في حقوله الثلاثة: الماضي، الحاضر، الماضي+الحاضر .
- الانتقال من أفق السؤال إلي فينومينولوجية التأويل(اللغة- الجمال- المنطق.)
- الانتقال من جاذبية التفكير إلى قصديته، أي عدم فصل العملية الشعورية عن المدركات .
- التعالي الإيجابي.

إن الغاية من المنهج الفينومينولوجي هي إدراك العلاقة بين الذات والموضوع، والتي تتحدد وفق قصدية الذات، لأن المناهج التقليدية لم تعط للموضوع المدرك القيمة التي يحتلها كطرف في حقل المعرفة،إن المنهج الفينومينولوجي هو تركيب بين المنطق الهيجلي الأكثر حركية وتدافعا بين عناصر الموضوع، والمذهب الوجودي الأكثر ثورة على الأنساق القديمة.(2)

ومن خلال ما سبق فإن الأسئلة التي تفرض نفسها تتبلور على الشكل التالي:

لما ظهر المنهج الفينومينولوجي؟ ما خصائصه؟ ما حدوده؟ هل هو منهج للمنهج أم منهج للمعرفة؟ وهل يمكن اعتبار المنهج الفينومينولوجي المنهج الذي مَكَّنَ العلوم الإنسانية من التمنهج في عصر تنوع مناهج العلوم؟

الفينومينولوجية لحظة الانبثاق

ما الفنومييينولوجية؟

يحدد علماء المنهج كون علم الظواهر علمان، علم يدرس الظواهر من حيث اقترانها بأسباب حدوثها ، ويخلص إلى تحديد العلاقة المبنية على أساس العلة والمعلول، يستمد شرعية نتائجه غالبا من التجربة والاختبار وفق القواعد التي وضعها كل من فرانسيس بيكون و جون ستوارت ميل، وهو ما يعرف لدى العام والخاص بالمذهب التجريبي الذي يحاول أن يفصل الموضوع عن الذات العارفة إذ يصبح الموضوع هو أصل الحقيقة (المعرفة

يعكسها موضوعها). وعلم يدرس الظواهر كما هي عليه في الزمان والمكان دون فصل الذات عن الموضوع أو إقصاء الأحوال الشعورية النفسية عن موضوع المعرفة .

وعلم الظواهر يتخذ ثلاث أشكال رئيسة :

1. دراسة الظواهر النفسية من خلال علاقة الأنا بأحوالها الشعورية ، ويرتبط بمبدأين :

ملاحظة المعطيات النفسية من خلال أعراضها. ب - وصف الأحوال الشعورية وصفا دقيقا مستقلا عن كل قصد أو تصور أو حكم سابق عنه.

2. علم دراسة ظواهر الوجود

ويختص بدراسة بنية الظاهرة من أجل معرفة شروط ظهورها أو حدوثها أو وقوعها، ويرتكز على مبدأين : أ- دراسة وصفية تحليلية . ب- تفسير تكون الظاهرة وتبيان ماهيتها.

3. علم الظواهر المتعالي

وهو العلم الذي سيطر على الساحة الفلسفية، وتمخض عنه المذهب الفينومينولوجي والذي يعود الفضل في إرساء قواعده وتحديد منهجه إلى إدموند هوسرل والظواهر لم تكن علما منفصلا عن السياقات العلمية الأخرى بينما هي استمرارية للفكر الغربي، وهوسرل يجعل رونيه ديكارت معلما من خلال كتابه [تأملات]، يقول هوسرل: " فالاندفاعات الجديدة التي تلقتها الفينومينولوجيا إنما تدين لروني ديكارت أعظم مفكري فرنسا، وقد تحولت الفينومينولوجيا الناشئة بفضل دراسة [تأملات] ديكارت إلى نموذج جديد للفلسفة المتعالية"(3)، ودون أن ننسى دور هيجل من خلال كتابه [فينومينولوجيا الروح]

ما الظواهرية؟؟

الظواهرية هي علم وصف الظاهرة وصفا مستقلا عن الوسائط المادية التجريبية ،إذ يعتمد على تحليل الظاهرة تحليلا عقليا، مبنيا علي القصدية في الشعور،مرتكزا علي التتالي في عملية التحليل ،كما أنه يتحدد بدور الشعور المحض أو الخالص.[PHENOMENOLOGIE DE L'ESPRIT]

و التي يريد من ورائها إثبات كيفية انتقال الصورة من المعرفة السطحية الحسية إلى المعرفية المجردة التي تتعالى في مراتبها ومنازلها إلى أن تتحد مع المطلق الذي يختزن في جوهره الحقيقة.

وكما جاء في الموسوعة العلمية:" الفينومينولوجية تتعلق عموما بدراسة وصفية أولية للمعطى الظاهراتي، لأجل تشكيل صورة مجردة ، وهذه الوصفية ترتبط بضرورة تحديد الشروط العامة للظاهرة باعتبارها نفسها تمثل بعدا جوهريا للكائن"(4)

ونتيجة انتشار الفينومينولوجية في الأوساط الفكرية فقد أثرت في كثير من التيارات الفلسفية والأدبية كالوجودية ، فتكون ما يعرف باسم بعلم الظواهر الوجودي [Phénoménologie] ويتمثل في استعمال منهج يعمل على وصف ما يحيط بالذات من شروط واقعية تحدد وجوده العيني أو ما سواه.

المنطق والفينومينولوجيا

أعمال هوسرل الأولي كانت ذات طبيعة رياضية ومنطقية، فأول مؤلفاته كانت تحت عنوان [فلسفة الحساب]،والتي تعرض فيها لأهم المشاكل التي عرفتها الرياضيات المعاصرة، غير أن الكتاب لم يكن له دور فعال في بلورة المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل، لكن كتابه الموسوم [PRILLGOMENO ZUR SEIN ENLOGIK]المترجم بدراسة في المنطق (1900- 1901)، والذي تعرض فيه بالخصوص إلى أسس المنطق مع نقد المذهب النفساني، يعد أولى إرهاصات الظواهرية.

لكن كتابه الثالث الموسوم بأفكار نحو الفينومينولوجيا IDENZU EMIN SEINEN PHANAN . والذي حاول من خلاله الوصول إلى النقاط التالية:

1- إخضاع كل المعرفة إلى الفلسفة وبالتالي يصبح الفينومينولوجي (فلسفة أولي)، ينعكس من خلالها تعالي الذات العارفة ، ويتخذ الكوجيتو الديكارتي معني جديدا، يكون على النحو التالي: أنا أفكر إذن أنا المُفكر فيه.

2- أن يكون للرياضيات دور منهجي في المعرفة من خلال دراستها دراسة فلسفية بحيث تقودنا إلى بلورة منهج موضوعي عقلاني، وقد قاده منهجه إلى نزوع مثالي ومكنه من جهة أخري دراسة الوعي.

وقد استطاع هوسرل أن يجد لفلسفته تأثيرا في كثير من الفلسفات والاتجاهات الفكرية المعاصرة، فلقد كانت التحليلات الفلسفية التي يحملها كتابه [أبحاث منطقية] والتي كانت من وجهة نقدية ضربة كبري للمذهبين الذين كان لهما حضورا متميزا في أوربا المذهب الوضعي والاسمي(5)

في كتابه أبحاث منطقية وجه الانتقادات التالية للمناطقة:

المنطق ليس علم القواعد، القانون ليس تعميما للجزئيات الناتجة عن عملية الاستقراء. إن التجربة ليست معيار صحة الأفكار، لا يمكن فصل الذّات عن الموضوع.

لا يمكن فصل الموضوع عن ماهيته، من منطلق أن الفينومينولوجية هي فلسفة الماهية.

نقد المذهب النفسي

جزم أغلب من أرخوا لتاريخ الفكر الفلسفي أن مصطلح الفينومينولوجيا عُرف في الفلسفة الكلاسيكية كمصطلح تابع للدراسات النفسية، و يعني ارتباط الموضوع بملكة الإحساس غير الوهمي ارتباطا يؤدي إلى تمظهره تمظهرا يحقق الموضوعية.(6)

ومن ناحية أخري يعترف هوسرل لعالم النفس فرانز برانتانو بالفضل في ميلاد المذهب الظواهري من خلال أعماله حول الظواهر البسيكولوجية، والذي نبه إلى ضرورة فهم الظاهرة النفسية انطلاقا من النية." المعرفة هي دائما نية موجهة نحو الموضوع"(7) وهو نفسه القائل:" الوعي هو دوما وعي بعض الأشياء"(8)

لكن رغم هذا التأثير فقد وجه مؤسس الظواهرية نقدا للمذهب النفسي من خلال المنهج المتبع ، الذي يري فيه انزلاقا نحو المذهب الاسمي والوضعي، كما أراد أن يعطي للوعي الإنساني مكانته بعيدا عن النظرة المكبلة له ضمن أطر الأحاسيس والانطباعات، يقول :" إن القيام ضد النزعة السيكولوجية عند هوسرل كان يتجه أساسا ضمن إدراج الوعي ضمن كائنات الطبيعة، بيد أنه كان يريد أن يصون الذات ويحفظها في صميمها داخل المثالية الترنسنتالية "(9)

إن المقولة التالية لهوسرل تبين قيمة الشعور اللامحصور، بل الذي يحدده الوعي القصدي،" كل شعور هو شعور إذا حاول الوعي أن يعود إلي ذاته و يتحد معها وينغلق على نفسه انعدم".(10)

نقد المنهج الاسمي

المنطق سابق في وجوده على علم النفس، ولا يمكن أن يكون المنطق فرعا من فروع علم النفس(11)

إن افتراض المنطق فرع من علم النفس يجعلنا نسلم باحتمالية المعيار المنطقي، مقارنة باحتمال المعيار النفسي،وعندئذ تصبح كل الأحكام ذاتية،وهذا يجعلنا نغير إنتاج معارفنا من جديد،خاصة تلك التي أصبحت من البديهيات والمسلمات.

أسس المنهج الظواهري

تشكلت الفينومينو لوجية كمنهج ومذهب بعد توفر جملة من الأسس التي بفضلها انبلجت إلى الوجود كفلسفة قائمة بذاتها، وتلك الأسس يمكن أن نوردها على النحو التالي:

-1-نظرية المعنى

ترى أن الدلالات لا يشكلها الحد المنطقي كما ذهب إلى ذلك أنصار المنطق الصوري، بل الذي يبلور المعني هو الإدراك للاسم أو الموضوع، يقول بوخينسكي:" وهذا النقد يعد أساسا للقول بأن المنطق ميدانه الخاص الذي ينحصر في إعطاء المدلولات ،فإننا عند إدراكنا لمعني اسم أو موضوع فإن الذي يعنيه حد منطقي أو آخر لا يمكن أن يعد أبدا جزءا من قوة الإدراك نفسها بل مجرد دلالة عن ذلك الاسم أو الموضوع، وفي مقابل الاختلاف واللمتناهي للتجارب الفردية يوجد على الدوام ما نعبر عن هذه التجارب في حد ذاتها"(12)

إن نظرية المعني عند هوسرل تحاول أن تفصل المعني عن الحد المنطقي، وتربط المعنى مباشرة بالإدراك الخاص بحالة الشعور القصدي، فإدراكي لمعني الشجرة مثلا لا يكمن في الحد المنطقي الذي يعبر عن صيغة التجريد، بل يكمن معناها في ما تحمله الشجرة من مدركات في شعوري الخالص، وفيما تضفيه الذات الشاعرة على الموضوع (الشجرة) من صفات وأحكام.

ومن خلال عملية الوصف (المينو) يتحدد ما يلي:

- تحديد الكيفية التي تتم بها عملية إدراك معنى وماهية الموضوع من خلال إسقاط الإدراكات التي تتجه إلى ما لا إدراك، يقين يؤدي إلى إثبات الموضوع على النحو الذي أدركه عليه.أو من خلال عدم إثبات الصفات عن الموضوع، أو من خلال إدراك اعتقاد ما، والتي تتجه فيه العلاقة بين الذات والموضوع إلي إعادة ترهين الدوغما.

- تحديد معنى الإدراك وماهيته، والتي تحاول دوما الوصول إلى ماهية الموضوع باعتبار المذهب الفينومينولوجية يقصد التمكين لفلسفة الماهية، والتي لا يمكن لها إلا بثلاث حركات ،هي على النحو التالي:

-1 تحديد قضية أو حكم يصبح قابلا أن يكون موضوعا للإدراك.

-2 الشك في ماهية الموضوع الأولي من حيث: الصورة، الغاية، الصدق.

-3 إعادة بناء الإدراك الجديد، لأجل إثبات صواب الموضوع أو خطئه.

إن هذه الحركات الثلاث يمكن أن تعطي للتجريد بعدا فينومينولوجيا إذا ما استطاع العقل أن يميز بين المعنى المنطقي والمعني الفينومينولوجي.

وحاول هوسرل أن يربط النحو بعملية إدراك المعني، وخاصة علم اللغة المتخصص في قضايا الدال والمدلول، ويبحث في تطور مدلولات الكلام- أي السيمنتكية.-

-2-القصدية (نظرية القصد)

منذ البداية لابد من الاعتراف أن هوسرل ركز في العملية المعرفية على القصد أو النية باعتباره موجهُ عملية الإدراك، ومن ناحية أخرى لا تقل عن الأولى من حيث الأهمية إن هوسرل يجعل كل ماهو موجود موضوعا للتأمل الفينومينولوجي،وأن الوعي الخالص يلازم بالضرورة ماهية الموجود. ذلك أن الموضوع لا يعرف التعالي إلا من خلال وعيه لِكُنه الذات الذي يمثل قطبين، قطب كونه موضوع يستمد من تجربتي وجوده، وقطب لكونه موضوعا أساسيا لوعي الخالص.(13)

وعندئذ يصبح الوعي الخالص مطلب الذات العارفة التي تريد أن تصل إلى ماهية الموجود، لكن كيف يمكن أن نصل إلى استحضار الوعي الخالص داخل بؤرة شعورنا؟؟

الوعي الخالص عند هوسرل يكمن فقط في وجود القصدية أو النية،وفكرة القصد كانطية وليست ضيقة كما تتجلى في النص الديني علي العموم- تتخذ طابعا أخلاقيا وليس معرفيا – إذن فنظرية القصد تتجه نحو البعد المعرفي وتتخذ طابعا عقليا صرفا.

والنية تتأسس عند هوسرل من خلال سلسلة التجارب التي مرت بها الذات العارفة من خلال لحظة فلسفية تمت نتيجة شعور بموضوع معين، عندئذ تحضر الرغبة في معرفة الموضوع من خلال التجربة القصدية المرتبط بقصديته، يقول هوسرل:

"إن الشعور بشيء لا يعني أن نفرغ الشعور من هذا الشيء بل أن نجعله يتجه إليه حيث أن كل الظواهر لها تكوينها القصدي الذي يوجه الإدراك نحوها تلقائيا".(14)

3-نظرية الحصر-

يرفض هوسرل الشك الديكارتي كمنهج لمعرفة ماهية الموضوع،ويري أن الشك هو نفسه عملية يصدر من خلالها حكم على الموضوع المقصود في ذاته،وبالتالي لا يمكن أن يحقق معرفة بإصدار حكم على حكم،وعليه فإن المنهج الفينومينولوجي يخلصنا من عملية إصدار الأحكام نتيجة ميله في لحظات الوعي الخالص إلى التعالي، ونقصد بذلك أن الإدراك المرتبط بالوعي الخالص والمُسيج بالقصدية يجنح إلى مرحلة الحصر والإقصاء، بمعنى آخر هو رفض الأحكام أو على الأقل التوقف عن إصدار الأحكام ريثما يتجلى الوعي الخالص.

ونظرية الحصر عند هوسرل تحاول أن تعطي للذات العارفة لحظة مثالية لأجل تأمل الموضوع تأملا وصفيا ماهويا، مع توفير شروط إدراك الموضوع من خلال ربطه بالأحوال النفسية للذات التي تتحدد وفق تفاعلات الذات مع أحوالها الشعورية.

إن لحظة التوقف عن إصدار الأحكام مرتبطة بلحظة تاريخية وهي لحظة الإطلاع على الأحكام والآراء التي أطلقتها المذاهب والمدارس على الظاهرة التي هي بالضرورة موضوع اللحظة التأملية....

إن من شروط الفيلسوف وفق معايير المذهب الفينومينولوجي التوقف عن إصدار الأحكام ، لأن المنهج الفينومينولوجي لا يهمه الحكم في ذاته، بل يهمه كيف استطاع المتأمل أن يصل إلى ماهية وكنه الموضوع.

وعملية الحصر أو التعالي تمر بالمراحل التالية:

ـ إقصاء الحكم القبلي والجاهز عن الموضوع.

حصر الماهية." وبعزل التفرد والوجود نكون قد قمنا بعملية تحديد لجميع علوم الطبيعة وعلوم الذات، وكذلك نكون قد قمنا بتجريد تجارب هذه العلوم وفرضياتها"(15)

ـ التركيب بين عملية الإقصاء والنية

إن الإقصاء والتعالي يؤدي إلى حتمية وجود نية وقصد حيال الموضوع، وعندما نصل إلى أعلى درجات الوعي الخالص فإن الحقيقة تنبلج على أنها تيار من التجارب المتعاقبة على الشعور، عندئذ تتمظهر أفعالا مجردة، ولعل هذا ما أراده كانط في قوله:" فإن الظواهر لابد أن تخضع لتصور الاشتراك (الأثر المتبادل) ، وهكذا تكون المبادئ القبلية أساس الأحكام الصحيحة موضوعيا مع أنها أحكام تجريبية".(16)

الوعي الخالص لا يعد أفعالا غرضية، لأن الموضوع ليس سوى معطى خاص لهذا المحمول المنطقي.(17) والموضوع الغرضي يتشكل من خلال التفاعل الناتج بين المادة المحسوسة (HYLE) وبين الهيئة المقصودة (MORPHE) يوجد عنصر نشيط يوقظ العلاقة بين H و N يتمثل في.(NOESE)

إن المنهج الفينومينولوجي حاول من خلال فلسفة أنصار مذهب الماهية أن يحقق مساءلة فلسفية خالصة،تتمثل في استنفاد التجربة الغرضية من لحظات التأمل الخالص لجملة التجارب المرتبط بالأحوال الشعورية،فيصبح بموجب هذا الاستنفاد المحمول مرتبطا بالموضوع، والموضوع معطى أساسيا للمحمول الخالص.

إن الحقيقة عند الفينومينولوجين ليست شيئا مستقلا ،فهي مجرد ظاهرة مجردة – موجود ما- والظاهرة ما هي آخر الأمر إلا مشروع نية و وعي خالص. وعليه قيل :" الظواهرية مذهب الحقيقة".(18)

الإحالات و الهوامش

1-LYOTARD Jean-François La phénoménologie -presses universitaires paris- 1961/p33-34-35 .
2- ibid/p42.

3- نقلا عن: ربيع، ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980، ص131.

4-ENCYCLOPEDIE MICROSOFT R ENCARTA 99.c1993/1998.

5- بوخينسكي،تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا،ترجمة عبد الكريم الوافي،مكتبة الفرجاني،ليبيا،19،ص 212.

6-CHATELET François La philosophie de Kant à Husserl. Marabout. Université. Tome 3. Paris. 1973. P289-290.
7 - Encyclopédie Microsoft Encarta 99.c1993/1998.
8 - encyclopédie Microsoft Encarta 99.c1993/1998.

9- إمام ،عبدالفتاح،كير كارد رائد الوجودية،دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة،1986،ص29.

10- المرجع نفسه،ص12.

11- بوخينسكي،تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا، ص211.

12- المرجع نفسه،ص214.

13 -LYOTARD Jean-François La phénoménologie. Presses Universitaires. Paris. 1961/P54 .

14- إمام، عبدالفتاح، كير كارد رائد الوجودية، ص 25.

15- بوخينسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا، ص 218.

16- كانط،إيمانويل، مقدمة لكل ميتافزيقا مقبلة، ترجمة نازلي إسماعيل حسين، ومحمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر، الجزائر، 1991، ص74.

17- بوخينسكي،تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا،ص220.

18 – CHATELET François. La philosophie de Kant à Husserl. p288

نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني: أول محاولة في العلوم الإنسانية؟

(الجزء الأول)

أ. سمير أبو زيد
الجمعية الفلسفية المصرية،
مصر

مقدمة :

الشيخ عبد القاهر الجرجاني، المتوفي عام 471 هجريا، هو أحد أعلام الفكر العربي الإسلامي. وقد ذاع صيته بسبب تصنيفه مؤلفيه "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" وطرحه لنظريته في النظم التي هي نظرية في اللغة. وقد اتخذ هذين المؤلفين مكانة مركزية في البلاغة العربية، واعتبر الشيخ عبد القاهر المؤسس الحقيقي لعلم المعاني وأول من قسم البلاغة إلى قسميها الأساسيين المعاني والبيان، قبل إضافة القسم الثالث، البديع.

ونتيجة لتطور علوم اللغة والنقد الأدبي في الغرب، أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين الميلاديين، واطلاع الفكر العربي على هذه العلوم، ظهر مرة أخرى الاهتمام بعملي الشيخ عبد القاهر. فقد ظهرت في الربع الأخير من القرن العشرين العديد من الأعمال لمتخصصي اللغة والنقد الأدبي العرب التي تعيد قراءة أعمال الشيخ من وجهة نظر معاصرة. ورأي العديد منهم أن الجانب الذي يخص النقد الأدبي في عمليه المذكورين يعد من زوايا عدة سابقا لعصره ومتفقا مع العديد من التصورات المعاصرة. كما رأي البعض الآخر أن أعماله تتضمن مبادئ في فلسفة اللغة لم تظهر إلا في أوائل القرن العشرين.

ليست قضيتنا في هذا البحث هي تقديم ادعاء جديد بسبق الأعمال العربية للفكر الغربي. ولكن قضيتنا هي القيام بمسئوليتنا نحو القراءة الصحيحة لتراثنا الفكري ووضعه في مكانه الصحيح في تاريخ الفكر. من هذه الزاوية يعد البحث في أعمال الشيخ عبد القاهر وفهمها على الوجه الصحيح، وهو ما نهدف إليه في بحثنا هذا، مشروعا. وفي هذا البحث نستكمل ما سبق أن بدأناه في أبحاثنا من محاولة لفهم أعمال الشيخ، ليس على مستوى البحث اللغوي أو البلاغي أو النقد الأدبي، أو حتى فلسفة اللغة، وإنما على مستوى المنهج.

وقد سبق أن عالجنا في عمل آخر المنهج الذي استخدمه الشيخ للتوصل إلى نظريته في النظم في سياق معالجته لقضية الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم(1). وأثبتنا أولا، أن معالجته لهذه القضية قدمت منهجا جديدا للتعامل مع القضايا الدينية – العقلية المشتركة. وثانيا أن استخدام هذا المنهج قد أدى إلى ظهور نظريته في النظم باعتبارها نظرية عقلية خالصة. وفي هذا العمل نبين أن هذه النظرية قد تضمنت الشروط اللازم تحققها في أي علم إنساني بالمعنى العام، وهو ما يؤدي إلى أن يكون طرح الشيخ عبد القاهر لنظريته في النظم أول تطبيق في العلوم الإنسانية بالمعنى المعاصر.

نشأة العلوم الإنسانية

انتقلت أوروبا من العصر الوسيط إلى العصر الحديث بشكل تدريجي، ويؤرخ لبدايات العصر الحديث عادة بالفترة ما بين منتصف القرنين الرابع والخامس عشر(2). وقد تميز هذا التحول بالظهور التدريجي لنظرة جديدة إلى العالم هي النظرة العلمية، وبسمة أساسية هي ظهور العلم بمعناه الحديث(3). واعتمد العلم الحديث على مفاهيم أساسية عبرت في مجموعها عن التحول في الفكر الإنساني من الاعتماد على التصورات

العقلية إلى الاعتماد على حقائق الواقع. وعلى النظرة الموضوعية للعالم التي لا تتأثر بالتصورات الذاتية ولا بالتوجهات الدينية أو الأيديولوجية.

ونتيجة للنجاح المتواصل للتطبيقات العلمية في الطبيعة وظهور الاكتشافات المتوالية في كل المجالات بدءا من الفلك إلى الفيزياء ثم الكيمياء ثم البيولوجيا وحتى اكتشاف الذرة، وما تبع ذلك من اكتشافات تكنولوجية متوالية غيرت وجه العالم. نتيجة لذلك ظهرت التصورات التي تفيد بأن مفهوم قوانين الطبيعة ليس خاصا فقط بالطبيعة الجامدة والحية، وإنما هناك أيضا قوانين للإنسان وللمجتمعات الإنسانية(4). فظهرت أيضا المحاولات المتوالية لاستخدام المنهج العلمي في المجالات المرتبطة بالإنسان. فنشأت العلوم الإنسانية بالمعنى الحديث مثل علوم التاريخ، والنفس، والاجتماع، واللغة..الخ من علوم الإنسان.

ولأنه من المعلوم حاليا أن العلم العربي في مجالات عديدة كان متطورا بشكل كبير وأنه اعتمد، بالمعنى الحديث، على مفاهيم علمية أساسية، كما في علوم الفلك والكيمياء والبصريات والطب والتطبيقات التكنولوجية الميكانيكية. وأن العلم العربي قد انتقل إلى أوروبا عبر الأندلس وأنه مثل نقطة البدء لظهور العلم الأوروبي الحديث. لذلك يمكن القول بأن الأسس التجريبية للعلم الأوروبي الحديث تجد جذورها في العلم العربي، وأن المفاهيم الأساسية للعلم الحديث قد استكملت مع اكتمال ظهور الفكر الأوروبي الحديث(5).

وإذا كان من المسلم به بشكل كبير أن العلم بمعناه الحديث، فيما يخص العلوم الطبيعية، له جذوره التجريبية في العلم العربي، إلا أن الوضع ليس كذلك بالنسبة للعلوم الإنسانية. فباستثناء ما يذكر عادة من أن نظرية العمران عند ابن خلدون تمثل أول محاولة في علم الاجتماع، وبالتالي أول محاولة في العلوم الإنسانية، باستثناء ذلك يذكر عادة أن العلوم الإنسانية هي ابتكار أوروبي خالص. خاصة وأن نظرية العمران في مقدمة ابن خلدون تصنف أحيانا على أنها تقع في مجال فلسفة التاريخ، وليس في علم الاجتماع(6).

والأسلوب العلمي، سواء في العلوم الطبيعية أو الإنسانية، يتسم بسمات أساسية هي التجريبية والسببية والاستقراء والكشف عن القوانين التي تحكم الطبيعة. في هذا الإطار العام تتميز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية بسمتين أساسيتين. أولا، أنها تتعامل مع وقائع أنشأها الإنسان، ثانيا، أنها تتسم بالشمول بالنسبة للإنسان بما هو إنسان. فالقانون الذي يحكم الظاهرة الاجتماعية، مثلا، لا يختلف من مجتمع لآخر ولا من حضارة لأخرى.

في حدود هذين الشرطين الأساسيين يمكن القول بأنه لم تظهر في تاريخ الإنسانية قبل بدايات القرن الثامن عشر الميلادي أية علوم تستوفي هذين الشرطين، باستثناء كما ذكرنا نظرية العمران عند ابن خلدون. وفيما يخص الحضارة الإسلامية القديمة ظهرت علوم عديدة تستوفي أحد هذين الشرطين، وهو شرط الاعتماد على الواقع الإنساني واستخدام الاستقراء لاكتشاف قوانين هذا الواقع. فقد ظهر علم أصول الفقه والذي موضوعه هو تطبيق المبادئ الدينية العامة على الواقع الإنساني، مما أدى إلى ظهور قواعد للمعاملات في المجتمع الإسلامي، هي بمثابة قوانين اجتماعية عامة(7).

ولكن علم أصول الفقه، والعلوم الإسلامية الأخرى التي استخدمت مفهوم الاستقراء، لم تستوف الشرط اللازم الثاني لظهور علم إنساني بالمعنى العام، وهو أن تطرح باعتبارها علما للإنسان بما هو إنسان. فكافة هذه العلوم هي علوم إسلامية تعتمد بشكل أساسي على تصورات الدين الإسلامي للإنسان وللمجتمع الإنساني. فالواقع، إذن، هو أنه من الصحيح أنه قد ظهرت في الحضارة الإسلامية علوم تجريبية طبيعية عديدة بالمعنى الحديث، إلا أنه لم تظهر علوم إنسانية بالمعنى الحديث تستوفي الشرطين المذكورين.

ولكن يبدو أن هناك استثناءا واحدا لهذا الحكم لم يأخذ، لأسباب عدة، حقه من البحث هو نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني. فنظرية النظم هي نظرية في اللغة طرحت بشكل اساسي في سياق معالجة الشيخ عبد القاهر لقضية الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم. والنظم، كمفهوم يعبر عن الجانب التعبيري في اللغة، كان موجودا في البلاغة العربية قبل أن يعالجه الشيخ عبد القاهر. ولكنه لم يكن مطروحا كنظرية لها قواعد يمكن تطبيقها للتوصل إلى التعبير الصحيح عن المعنى. وإنما كان مفهوما عاما غير متميز عن الجوانب الأخرى للغة والمتمثلة في "المجاز" أي الجانب الخيالي في اللغة، و"البديع" الذي يمثل الجانب الجمالي الشكلي في اللغة.

وقد تمكن الشيخ عبد القاهر في سياق معالجته لقضية الإعجاز اللغوي في القرآن من وضع نظرية واضحة يمكن بواسطتها تمييز التعبير الصحيح عن المعنى من التعبير غير الصحيح، أو الركيك، عنه. وللتوصل إلى قواعد للتعبير الصحيح اعتمد الشيخ على كلام العرب وأشعارهم، فمثل الشعر العربي الوقائع الإنسانية التي قام باستقرائها للتوصل إلى هذه القواعد. كما اعتمد الشيخ على مفاهيم إنسانية عامة عن طبيعة اللغة فأصبح مفهوم النظم مفهوما عاما غير مرتبط باللغة العربية ذاتها. فتحقق بذلك لنظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الشرطين الأساسيين اللازمين لظهور علم من العلوم الإنسانية. هو علم "النظم"، الذي هو جزء من علوم اللغة، وكان ذلك في القرن الخامس الهجري، العاشر الميلادي.

وطبقا للأسس العلمية الصحيحة، أي تصور جديد، أو فرضية علمية جديدة، يجب أن يتعرض للنقد بشكل دقيق قبل أن يتحول إلى نظرية ثابتة. لذلك من الطبيعي أن يواجه هذا التصور الجديد، الذي نطرحه في هذا البحث، تحديات عديدة.

فيتمثل التحدي الأول في تفسير كيف يمكن أن تكون نظرية في اللغة مطروحة بهدف تفسير الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، وهو قضية دينية، نظرية علمية إنسانية بالمعنى العام. ويتمثل التحدي الثاني في الإثبات الموضوعي، من النص ذاته، أن نظرية النظم قد انطوت فعلا على استخدام اسلوب الاستقراء العلمي بالمعنى الصحيح، وأنها نظرية إنسانية بالمعنى العام. أما التحدي الثالث فيتمثل في تفسير أن عمل عبد القاهر الذي يحتوي على نظريته في النظم "دلائل الإعجاز" قد تم في القرن الخامس الهجري، العاشر الميلادي، ومع ذلك لم ينظر إليه باعتباره عملا من العلوم الإنسانية حتى الآن، أي بعد عشرة قرون من ظهوره. والرد على كل تحد من هذه التحديات هو موضوع هذا البحث.

منهج البحث

لذلك ينقسم البحث إلى ثلاثة أقسام. الأول يعالج كيفية ظهور نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر في إطار معالجته لقضية الإعجاز اللغوي في القرآن. وفي هذا القسم نبين أن الشيخ عبد القاهر استحدث منهجا جديدا لم يستخدم من قبل حتى يمكنه طرح نظرية علمية بشكل كامل، هي نظرية النظم، مع الاحتفاظ بالجانب الديني للقضية الذي هو مفهوم "الإعجاز" في القرآن. وقد استطاع الشيخ من خلال هذا المنهج أن يمهد لمعالجته العقلية والعلمية الكاملة لمفهوم النظم. وذلك من خلال فصل المفهوم الديني "الإعجاز" في مؤلف منفصل ثم فصل المفهوم الشعوري "المجاز" في مؤلف آخر منفصل أيضا. فظهرت بنية فكر الشيخ متمثلة في كتبه الثلاث المعروفة "الرسالة الشافية في الإعجاز"، و"دلائل الإعجاز"، و"أسرار البلاغة"، والتي هي مرتبطة ببعضها ومنفصلة عن بعضها في ذات الوقت.

أما القسم الثاني فيعالج الكيفية التي استخلص بها الشيخ نظريته في النظم ويبين من النصوص ذاتها كيف يمكن أن تكون هذه النظرية علما إنسانيا بالمعنى العام. ولتحقيق ذلك اعتمدنا بشكل كامل

على النصوص الواردة بالكتاب الأساسي "دلائل الإعجاز"، وقمنا بإعادة تنظيمها وعرضها بشكل يتفق مع عناصر المنهج العلمي في العلوم الإنسانية. فظهر بشكل واضح أن أسلوب الشيخ يتطابق بشكل تام مع منهج الاستقراء العلمي. وليس هذا غريبا فهذا المنهج كان معروفا للعرب في ذلك الوقت، كما أن الشيخ عاش في زمن كانت العلوم اليونانية قد ترجمت ولا بد أنه قد اطلع عليها.

ومن المهم بيان أن التقرير باستخدامه للاستقراء لا يرجع فقط إلى النصوص المحدودة التي أوردناها وإنما يظهر أيضا من مطالعة النص نفسه. حيث يتبين من الحجم الهائل للأمثلة في الكتاب أن الشيخ أراد أن يبين أنه اعتمد على عدد كبير من "الوقائع" حتى يصل إلى كل قاعدة جزئية، ثم على عدد كبير من "الوقائع" للتحقق من صحة القاعدة.

أما في القسم الثالث فنبين أسباب عدم النظر إلى نظرية النظم باعتبارها تطبيقا للمنهج العلمي في العلوم الإنسانية. فنبين أن عصر الشيخ عبد القاهر قد مثل ذروة الحضارة الإسلامية وأنه بعد ذلك بدأ الإتباع وتوقف التفكير الإبداعي حتى أوائل القرن العشرين، فكان طبيعيا أن لا يدرك العرب القيمة الحقيقية لهذا العمل. وفي نفس الوقت لم تكن قضية دينية مثل الإعجاز اللغوي في القرآن، نظرا لخصوصيتها الشديدة، لتجذب انتباه المستشرقين. لهذا وذاك أصبح الكشف عن الأعمال التي تعبر عن خصوصيات تراثنا الفكري، ومن ذلك أعمال الشيخ عبد القاهر، واقعة على أكتافنا نحن في عصرنا الحالي.

أولا : نظرية النظم وقضية الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم

القضية الأولى التي نعالجها في هذا البحث هي كيف يمكن أن تظهر نظرية علمية في اللغة، بالمعنى الحديث للعلوم الإنسانية، في إطار قضية دينية هي قضية الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم. والرد على هذا السؤال يقتضي الكشف عن المنهج الذي اتبعه الشيخ عبد القاهر لمعالجة هذه القضية. ومن المهم بيان أنه رغم أن العقود القليلة الماضية قد شهدت اهتماما كبيرا بأعمال الشيخ عبد القاهر إلا أن هذا الاهتمام تركز على أعماله من الجانب اللغوي فقط(8). ولم تتجه إلى تفسير منهجه في معالجة قضية الإعجاز اللغوي في القرآن، والعلاقة بين كتبه الثلاثة التي عالجت هذا الموضوع وهي "الرسالة الشافية في الإعجاز"، و"دلائل الإعجاز"، و"أسرار البلاغة".

والاهتمام بالزاوية المنهجية معناه محاولة الكشف عن المنهج الذي اعتمد عليه الشيخ لمعالجة هذه القضية والذي أنتج في النهاية نظريته في النظم. ويتحقق ذلك من خلال الكشف عن العلاقة بين كتابه "الرسالة الشافية في الإعجاز" والذي هو مشهور فقط عند متخصصي علوم الدين وكتابه الثاني "دلائل الإعجاز"، والذي هو مشهور عند متخصصي اللغة العربية. ومن خلال فهم الدافع وراء تصنيف مؤلفين مستقلين في موضوع واحد، والسبب في تصنيفه لهما بنفس العنوان تقريبا. وهو ما لم تلتفت إليه الأعمال المعاصرة عنه رغم أنها سابقة ليس لها نظير في الفكر الإسلامي.

القضية الدينية والقضية العقلية

لذلك المدخل الصحيح لفهم القيمة الحقيقية لنظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر هو فهم أسلوب تناوله لقضية الإعجاز اللغوي في القرآن. ولتحقيق ذلك يجب بيان الوضع الذي اتخذته هذه الإشكالية في الزمن السابق لعصر الشيخ عبد القاهر. فلم يكن تناول الشيخ لهذه القضية سوى امتدادا لسلسلة من المفكرين واللغويين العرب والمسلمين. ذلك أن هذه القضية قد شغلت مكانة مركزية في البلاغة العربية في الفترة ما بين القرن الثاني الهجري حتى القرن السابع الهجري. وقد انقسم المفكرون واللغويون العرب في تفسير ظاهرة الإعجاز اللغوي في القرآن إلى قسمين أساسيين، قسم يقول بالصرفة وقسم يقول بالنظم.

والقول بالصرفة معناه أن وجه الإعجاز في القرآن الكريم هو أن الله قد "صرف" العرب عن أن يأتوا بمثله، وليس في أن القرآن معجز في لغته ذاتها. أما القول بالنظم فمعناه أن وجه الإعجاز هو في لغة القرآن ذاتها، أو نظمه. وأنها قد أعجزت العرب عن أن يجاروها وهم الذين يتميزون عن غيرهم من الأمم بالشعر والمفاخرة باللغة.

ولم يكن ذلك معبرا عن خلاف في التوجه الفكري بين الفرقتين الكلاميتين الأساسيتين في الفكر الإسلامي، المعتزلة والأشاعرة. فعلى رأس القائلين بالصرفة النظام المعتزلي (ت231هـ)، وفي نفس الوقت كان من القائلين بالنظم القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت415هـ)، وهو أحد كبار منظري المعتزلة أيضا(9)

وكان السبب الرئيس للاختلاف حول تلك القضية هو أنها ذات بعد ديني، وهو الإعجاز، وفي نفس الوقت ذات بعد عقلي (أو علمي)، وهو جودة التعبير اللغوي. فإذا اعتمدنا في مقاربتها على الجانب الإيماني فقط، أي على الاعتقاد في الإعجاز بناء على الإيمان بقدسية النص القرآني، كان ذلك بمثابة تناولا دينيا لقضية عقلية، هي جودة التعبير اللغوي. أما إذا اعتمدنا في مقاربتها على الجانب العقلي فقط، وعلى أن اللغة لها قواعد إنسانية محددة تضبط أسلوب التعبير، وبالتالي لا يمكن خرق تلك القواعد ويظل الكلام مفهوما، يكون ذلك بمثابة تناولا عقليا لقضية دينية، هي الإعجاز اللغوي في القرآن. والقضية بهذه الصورة تمثل قضية "دينية- عقلية"، أي قضية مشتركة بين مجالين من مجالات الفكر الإنساني، هما مجال الفكر الديني ومجال الفكر العقلي(10)

فالفكر الإنساني ينقسم بصفة أساسية إلى مجالات ثلاث، هي مجال الفكر الديني (الإيماني)، ومجال الفكر العقلي (المنطقي)، ومجال الفكر العلمي (التجريبي). وفي بعض الأحوال، وفي قضايا معينة، تنشأ إشكالية تتمثل في التعارض بين مجالين أو أكثر من تلك المجالات. وتنضم قضية تفسير الإعجاز اللغوي للقرآن إلى هذه النوعية من القضايا المشتركة التي تتضمن نوعا من التعارض بين المجالات وتحتاج إلى حلول إبداعية جديدة. وقد تميز الفكر "الغربي" في معالجته لهذه القضايا بالفصل التام بين كل من تلك المجالات، وفي تغليب التفكير العقلي في حالة القضايا المشتركة.

ولكن هناك منظور آخر يمكن من خلاله مقاربة مشكلة التداخل بين مجالات الفكر الإنساني الثلاث. وهذا المنظور يعتمد على أن القضية التي تتضمن مثل هذا التداخل هي غالبا قضية مركبة. ويمكن بقدر من الفكر الإبداعي تحليلها إلى قضيتين منفصلتين أحدهما قضية دينية والأخرى قضية عقلية أو علمية وبينهما علاقة. وبذلك يمكن حل كل قضية منهما ضمن مجالها الفكري الصحيح. وكيفية تحليل القضية وإنشاء العلاقة بينهما هي عملية إبداعية في المقام الأول، وتعتمد بصفة أساسية على طبيعة القضية المطروحة.

تحليل القضية المشتركة "الدينية - العلمية"

وقضية "الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم" هي من هذا النوع من القضايا المشتركة، فهي قضية "دينية- علمية". ويؤدي تغليب الجانب الديني عليها إلى تجاوز الجانب الديني حدوده، كما يؤدي تغليب الجانب العلمي عليها إلى أن يتجاوز الجانب العلمي حدوده. فكان الحل الوحيد الملائم هو تحليلها إلى قضيتين أحدهما دينية والأخرى علمية وبينهما علاقة. وهذا هو بالضبط ما فعله الشيخ عبد القاهر، فيما يعد إنجازا غير مسبوق في تاريخ الفكر.

فقد قام بتحليل قضيته إلى قضية دينية موضوعها هو إثبات إعجاز التعبير اللغوي في القرآن الكريم ، وأنه يعلو فوق قدرة البشر، تأسيسا على القضية العقلية. والقضية العقلية موضوعها أن جودة التعبير ترجع إلى جودة "النظم"، وأن جودة النظم يمكن أن تتدرج بلا حدود. وتكون العلاقة المشتركة بين القضيتين هي مفهوم

"التدرج بلا حدود". وذلك حيث حدها الأدنى هو القدرة الإنسانية ومستواها المحدود في جودة النظم، وحدها الأعلى هو القدرة الإلهية ومستواها غير المحدود في جودة النظم. وقد قام الشيخ عبد القاهر بذلك من خلال تصنيفه لموضوع واحد هو "الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم" في مؤلفين منفصلين، الأول هو "الرسالة الشافية في الإعجاز"(11) والثاني هو "دلائل الإعجاز"(12).

وفي المؤلف الأول كلمة "الشافية" تعني "اليقينية"، ويكون معنى العنوان هو "الرسالة التي تفيد اليقين في الإعجاز"، ويكون موضوعها هو القضية الإيمانية اليقينية في الإعجاز. أما الثاني وهو "دلائل الإعجاز"، فإن لفظ "الدلائل" يعني "الدلائل العقلية"، فيكون معنى العنوان هو "الدلائل العقلية على الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم"، وموضوعها هو القضية العقلية التي يرتكز عليها مفهوم الإعجاز، وهي مفهوم "النظم".

هذا هو في إيجاز المنهج الذي استخدمه الشيخ عبد القاهر لمعالجة القضية الشائكة التي أدت إلى الانقسام بخصوصها في الفكر الإسلامي. ولا يكشف عن هذا المنهج تصنيفه للمؤلفين المذكورين واختصاص كل منهما بجزء من الموضوع فقط، وإنما أيضا النصوص التي تضمنها كتابه الأساسي "دلائل الإعجاز" والتي طرحت هذا المنهج بشكل واضح.

ففي سياق معالجته لمفهوم النظم في "دلائل الإعجاز" يثبت الشيخ العلاقة بين القضيتين الدينية والعلمية. حيث يبين أن إثبات الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، وهو القضية الدينية، يعتمد على إثبات جودة النظم في القرآن، ويسميه "المزية"، وأن يثبت أن جودة النظم يمكن أن تعلو فوق قدرة البشر، وهو القضية العقلية. وبألفاظه الموجزة يقول:

"وذلك أنه لا يثبت إعجاز حتى تثبت مزايا تفوق علوم البشر وتقصر قوى نظرهم عنها"(13)

ويتضمن مؤلفه "الرسالة الشافية" القضايا "الإيمانية" التي تثبت الإعجاز في النص ذاته. فيبين أن القرآن قد تحداهم في أن يأتوا بمثله، ولكنهم رغم فصاحتهم اللغوية وحرصهم على معارضته لم يتمكنوا من تأليف كلام مثله، كما يلي،

"وإذا ثبت أنهم [أي العرب] الأصل والقدوة ، فإن علمهم العلم.. فبنا أن ننظر في دلائل أحوالهم وأقوالهم حين تلي عليهم القرآن وتحدوا إليه وملئت مسامعهم من المطالبة بأن يأتوا بمثله..وإذا نظرنا وجدناها تفصح بأنهم لم يشكوا في عجزهم عن معارضته والإتيان بمثله، ولم تحدثهم أنفسهم بأن لهم إلى ذلك سبيلا على وجه من الوجوه"(14)

ويترتب على إثبات علمهم بعلو لغة القرآن وعجزهم عن مجاراته القول بأنه معجز،

"وإذا رأينا الأحوال والأقوال منهم قد شهدت ، كالذي بان، باستسلامهم للعجز وعلمهم بالعظيم من الفضل والبائن من المزية، الذي إذا قيس إلى ما يستطيعونه ويقدرون عليه في ضروب النظم وأنواع التصرف، فإنه الفوت الذي لا ينال والرقي إلى حيث لا تطمح الآمال، فقد وجب القطع بأنه معجز"(15)

فالقضية الإيمانية في "الرسالة الشافية" تتسم بالبنية التالية، أولا، أن القرآن قد تحدى العرب أن يأتوا بمثله، ثانيا، أن العرب كانوا على درجة عالية من الفصاحة اللغوية، ثالثا، أنهم أدركوا أن لغة القرآن تعلو على لغة العرب، رابعا، أنهم كانوا حريصين على تحدي القرآن وإثبات أنهم يستطيعون أن يجاروه في البلاغة والفصاحة، خامسا، أنهم رغم حرصهم على تحدي القرآن فشلوا في ذلك. ولذا وجب القطع بأن القرآن معجز في نظمه.

وهذه النتيجة الأخيرة ترتكز على قضيتين أساسيتين. الأولى، الإيمان بأن القرآن منزل من عند الله، وهي القضية الإيمانية. والثانية، وجود معيار عقلي لتقييم كلام العرب وكلام القرآن وإثبات أن جودة الكلام يمكن أن تعلو إلى درجة لا حدود لها. وهذه القضية الثانية، هي القضية العقلية التي يتضمنها كتابه "دلائل الإعجاز". ولأن هذا المعيار لم يكن موجودا من قبل مثل ذلك تحديا كبيرا أمام الشيخ عبد القاهر كانت نتيجته تصديه لإنجاز هذا المعيار، وهو ما تمثل في طرحه لنظريته في النظم.

الإعلان عن العلم الجديد

ولذلك يستهل الشيخ كتابه "دلائل الإعجاز" بطرح قضيته المحورية وإشكاليته الأساسية، وهي غياب مفهوم واضح لجودة اللغة، ويوضح ذلك كما يلي:

"إلا أنك لن ترى على ذلك نوعا من العلم قد لقي من الضيم ما لقيه، ومن الحيف ما مني به، ودخل على الناس من الغلط في معناه ما دخل عليهم فيه..ترى كثيرا منهم لا يرى له معنى أكثر مما يرى للإشارة بالرأس والعين وما يجده للخط والعقد "(16)

ثم يضيف أن لا يكفي العلم بقواعد اللغة بل هناك عناصر أخرى خافية هي السبب في تفاضل الكلام بعضه عن بعض، وأن الكلام يمكن أن يرتقي في جودته حتى يخرج عن قدرة البشر. فالقضية هي بيان الأسباب التي تؤدي إلى أن يتميز كلام عن آخر، ويعلو بعضه فوق بعض حتى يخرج عن قدرة البشر. وذلك كما يوضح استكمالا للنص السابق،

"لا يعلم أن هاهنا دقائق وأسرار طريق العلم بها الروية والفكر ولطائف..مستقاها العقل..وأنها السبب في أن عرضت المزية في الكلام ووجب أن يفضل بعضه بعضا، وأن يبعد الشأو في ذلك وتمتد الغاية ويعلو المرتقى ويعز المطلب حتى ينتهي الأمر إلى الإعجاز، بل ويخرج عن طوق البشر"(17)

ويزيد الشيخ وضوح قضيته الأساسية فيبين أن هذه الدقائق والأسرار التي تتسبب في المزية في كلام القرآن ليست سوى مزايا نظمه وأسلوب ترتيب الألفاظ،

"فقيل لنا قد سمعنا ما قلتم فخبرونا عماذا أعجزوا؟ فقلنا أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه.. وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة..فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانه ولفظة ينكر شأنها"(18)

كما يزيد القضية إيضاحا بالرد على الآراء السابقة عليه ممن قالوا في النظم آراء عامة مجملة غير تفصيلية بأن يطالبهم بوضوح مفهومهم للنظم، كما يلي،

"وإذا كان هذا هكذا، علمت أنه لا يكفي في علم "الفصاحة" أن تنصب لها قياسا ما، وأن تصفها وصفا مجملا ، وتقول فيها قولا مرسلا، بل لا تكون من معرفتها في شيء ، حتى تفصل القول وتحصل، وتضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم وتعدها واحدة واحدة، وتسميها شيئا شيئا ، وتكون معرفتك معرفة الصانع الحاذق الذي يعلم علم كل خيط من الإبريسم الذي في الديباج"(19)

ثم يكشف الشيخ عبد القاهر أنه بصدد تقديم علما جديدا له فوائد جليلة،

"وهو باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت منه على فوائد جليلة ومعان شريفة، ورأيت له أثرا في الدين عظيما وفائدة جسيمة، ووجدته سببا إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل وإنه ليؤمنك من أن تغالط في دعواك وتدافع عن مغزاك..وأن تكون عالما في ظاهر مقلد ومستبينا في صورة شاك"(20).

ويدرك الشيخ أن التوصل إلى هذا العلم وبيان المعيار لتمييز جودة الكلام (ويسميه المزية) ليس بالأمر الهين، لأنه علم جديد. وهو علم جديد لأن من سبقوه اعتقدوا أنه موضوع غير قابل للمعرفة "منكر له من

أصله"، وأنه باب غير قابل للشرح "لا تقوى عليه العبارة"، وأن أقصى ما وصل إليه من سبقوه هو الشعور والإحساس العام بحسن النظم "حسن قد عرفه على الجملة"، بدون إثبات عقلي لذلك "من غير أن يتبع بيانا أو يقيم عليه برهانا"، ونورد هنا هذا النص بشيء من الإطالة لكونه نصا مركزيا في الموضوع،

"وينبغي أن نأخذ الآن أمر المزية، وبيان الجهات التي منها تعرض..وإنه لمرام صعب ومطلب عسير، ولولا أنه على ذلك، لما وجدت الناس بين منكر له من أصله، ومتحيل له على غير وجهه، ومعتقد أنه باب لا تقوى عليه العبارة، ولا يملك فيه إلا الإشارة، وأن طريق التعليم إليه مسدود وباب التفهيم دونه مغلق، وأن معانيك فيه معان تأبى أن تبرز من الضمير وأن تدين للتبيين والتصوير، وأن ترى سافرة لا نقاب عليها وبادية لا حجاب دونها، وأن ليس للواصف لها إلا أن يلوح ويشير أو يضرب مثلا ينبئ عن حسن قد عرفه على الجملة وفضيلة قد أحسها، من غير أن يتبع ذلك بيانا ويقيم عليه برهانا، ويذكر له علة ويورد فيه حجة. وأنا أنزل لك القول في ذلك وأدرجه شيئا فشيئا وأستعين الله تعالي عليه، وأسأله التوفيق"(21).

وبذلك يضع الشيخ عبد القاهر الجرجاني نفسه في مواجهة "طموح" مع موضوع "صعب" لم يتمكن السابقين عليه من أساطين علم اللغة من سبر أغواره، وهو طرح نظرية عقلية خالصة "للنظم"(22).

وكان سبب شعور الشيخ بصعوبة المهمة "وعسرها" هو أنه لم يجد، وهو العالم المدقق المطلع، أية سابقة مماثلة لمثل هذا التطبيق العقلي "للنظم". وهو ليس فقط لم يجد أية محاولات سابقة للتطبيق العقلي "للنظم"، وإنما لم يجد أية محاولات سابقة، يسترشد بها، للتطبيق العقلي الخالص لأي موضوع إنساني. فمشكلة الشيخ عبد القاهر كانت في الأساس على مستوى المنهج، فهو كان مواجها بالسؤال عن كيف يمكن معالجة موضوع "النظم" معالجة عقلية خالصة. وقد ثبت فيما بعد أن الإجابة كانت هي استخدام منهج العلوم الإنسانية.

ثانيا : نظرية النظم باعتبارها علما من العلوم الإنسانية

من ذلك يظهر واضحا كيف ظهرت الحاجة إلى علم "عقلي" يقوم كمعيار لتقييم الكلام الجيد من غير الجيد، هو علم "نظم" اللغة. وذلك في إطار قضية دينية هي قضية الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم. ولكن مجرد التقرير بالحاجة إلى هذا العلم لا تعني أن الشيخ عبد القاهر الجرجاني قد نجح في إنشاء علم بالمعنى الحديث للعلوم الإنسانية. فنحن نعلم اليوم أن الشيخ عبد القاهر قد قدم نظرية في النظم حققت تقدما كبيرا في اللغة العربية، وأنه أول من ميز بين علمي المعاني (النظم) والبيان (المجاز) في البلاغة العربية. ولكن كل ذلك لا يفيد بأن علم النظم هو من العلوم الإنسانية.

هناك كما ذكرنا شرطان يجب أن يتحققا حتى يمكننا الحكم بأن علم النظم كما طرحه الشيخ عبد القاهر هو علم إنساني بالمعنى العام. الأول هو استخدام خطوات المنهج العلمي بالمعنى العام، أي استخدام الاستقراء. والثاني هو أن يكون التطبيق إنسانيا عاما وليس مرتبطا بالدين الإسلامي أو بالثقافة الإسلامية أو باللغة العربية وخصوصياتها.

المنهج العلمي في العلوم الإنسانية

المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه العلوم جميعا هو التحليل. فالكون كله ينقسم إلى قسمين أساسيين، هو الموجودات الطبيعية والإنسان، ولذلك تنقسم العلوم إلى العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. وكل منهما ينقسم إلى أقسام جزئية، فالعلوم الطبيعية تنقسم إلى الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا..الخ. والعلوم الإنسانية تنقسم إلى علوم النفس والتاريخ واللغة..الخ. وكل من العلوم الجزئية له مجاله المحدد والمنهج الملائم له.

ولكن على الرغم من هذا التقسيم العام هناك سمات عامة للمنهج العلمي على العموم. فالمنهج العلمي بمعناه الحديث يعتمد على البدء من الوقائع، وليس من التصورات، وعلى استنتاج القانون العام للظاهرة بناء على ملاحظة الواقع، وهو ما اصطلح على تسميته بالاستقراء. والهدف الذي يهدف إليه العلم هو التوصل إلى القانون العام الذي يحكم الظواهر، وبالتالي القدرة على التنبؤ بالظواهر المستقبلية. ثم العمل على التحكم في الظروف التي تنتج الظاهرة فيمكن بالتالي التحكم في الظواهر الطبيعية لمصلحة الإنسان.

ولتحقيق الهدف من عملية البحث العلمي، وهو الكشف عن قوانين الطبيعة، ظهرت نتيجة للممارسة العلمية مجموعة من الخطوات التي تمثل في مجموعها خطوات المنهج العلمي بمعناه العام.

وتتمثل هذه الخطوات فيما يلي،

تحديد المشكلة العلمية وملاحظة الوقائع.

طرح الفرض العلمي بناء على ملاحظة الوقائع.

اختبار الفرض العلمي بشكل دقيق للتأكد من شموله لكل الحالات المتوقعة.

تفسير الواقع بواسطة الفرض وتحوله إلى قانون علمي.

استخدام القانون العلمي المستنتج للتنبؤ بالظواهر.

في حالة فشل القانون في التنبؤ يتم تعديل الفرض واختباره بشكل مستمر.

وكل خطوة من تلك الخطوات تختلف من علم إلى آخر، كما أن المفاهيم النظرية المرتبطة بكل منها هي محل جدل شديد حاليا في أدبيات فلسفة العلم. ولكن إذا اعتمدنا على المفهوم التقليدي للبحث العلمي تكون الخطوة الجوهرية في البحث العلمي هي عملية الاستقراء، أي استخلاص القانون العلمي من خلال ملاحظة الطبيعة(23).

وعملية الاستقراء هي في جوهرها عملية تعميم لملاحظات الطبيعة، وتختلف بشكل أساسي ما بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. ففي العلوم الطبيعية تتمثل عملية الاستقراء، في الأغلب، في استنتاج قانون علمي رياضي بواسطة قياسات كمية للطبيعة. اما في العلوم الإنسانية فيكون استخلاص القاعدة، أو القانون، مبني على الفهم الإنساني للواقعة، وتفسيرها في سياق ملاحظتها، ثم استنتاج القاعدة بشكل كيفي تقديري(24).

فالواقعة التاريخية مثلا، هي واقعة إنسانية، ولكنها لا يمكن وضعها في الاعتبار باعتبارها واقعة علمية إلا من خلال فهم علاقتها بسياق الحوادث التاريخية والظروف المصاحبة لها. والقاعدة أو القانون المستنتج من مجموعة الوقائع التاريخية لا يمثل قانونا إلا في حدود الفهم الإنساني للظروف التي يمكن تطبيق القانون فيها..وهكذا. فالفهم هو مفهوم جوهري في تطبيق المنهج العلمي في العلوم الإنسانية.

النظم بصفته علما

يمثل علم "النحو" القواعد اللغوية للتعبير الصحيح، ولكن التعبير النحوي الصحيح لا يكفي لأن يكون التعبير صحيحا أو جيدا. فالنحو ليس إلا شرطا للتعبير الجيد أو التعبير الصحيح عن غرض المتكلم. وهذا الأخير، أي التعبير الجيد، لا يتأتى إلا من خلال إجادة ترتيب أو "نظم" الألفاظ. فالاستخدام الصحيح للغة هو استخدام الألفاظ بحسب معانيها التي تعارف عليها واضع اللغة، وبحسب قواعد النحو الخاصة باللغة، أما التعبير الصحيح فينتج من أسلوب "نظم" الألفاظ. هذا هو المفهوم الأساسي للشيخ عبد القاهر "للنظم".

وهو يوضح ذلك في النص التالي،

"واعلم أن ليس "النظم" إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه "علم النحو"، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها "(25)، وفي نفس الوقت

"واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علما لا يعترضه الشك، أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتى يعلق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض وتجعل هذه بسبب من تلك" (26).

التفرقة بين النظم والمجاز

وعلم "النظم" في هذه الحالة هو العلم بالكيفية وبالقواعد التي تحكم تعلق الكلم ببعضها البعض والتي تحكم أسباب هذه العلاقات، والتي تجعل "النظم" نظما صحيحا أو جيدا. ويتضمن ذلك أن تقدير جودة النظم من عدمه لا يرتبط بالشعور الذاتي أو الإحساس وإنما بأسباب محددة خاصة بعلاقات الكلم، أي بأسباب ورود كلمة معينة في مكان معين وليس في مكان آخر في النص.

فالنظم باعتباره ترتيبا للألفاظ لأسباب محددة وللتعبير عن معان محددة، هو أمر مختلف عن الخيال والتعبير المجازي. فالمجاز عند الشيخ هو علاقات بين المعاني، فالنظم يفيد معنى معين، ولكن هذا المعنى يمكن أن يكون مجازيا، أي على غير الحقيقة. أما المعنى المقصود "الحقيقي" فيكون ناتجا عن نوع من العلاقة "المعنوية" بين المعنى الناتج عن نظم الألفاظ وبين المعنى المقصود. ويحرص الشيخ في مقدمته لكتاب "دلائل الإعجاز" على التفرقة بين النظم والمجاز في اللغة، وبيان أن ميزة المجاز تتركز لا في الألفاظ المجازية ذاتها وإنما في طبيعة العلاقة "المعنوية" التي يثبتها النظم. فالكناية تجعل المعنى آكد وأشد، والتشبيه يؤدي إلى قوة إثبات الصفة..وهكذا. ويعبر عن ذلك في النص التالي،

"اعلم أن سبيلك أولا أن تعلم أن ليست المزية التي تثبتها لهذه الأجناس [أي المجاز] على الكلام المتروك على ظاهره.ولكنها في طريق إثباته لها وتقريره إياها. تفسير هذا : أن ليس المعنى.أنك لما كنيت عن المعنى زدت في ذاته، بل المعنى أنك زدت في إثباته، فجعلته أبلغ وآكد وأشد" (27).

أي أن المعاني المجازية لا تنتج أثرها في الفصاحة والبلاغة لأجل ذاتها، وإنما بسبب أسلوب اثبات العلاقة المجازية، وهذا الأسلوب ليس إلا "نظم" الألفاظ. وكانت التفرقة بين "النظم" باعتباره علاقات بين الألفاظ وبين المجاز باعتباره علاقات بين المعاني هي السبب في تفرقة الشيخ عبد القاهر، لأول مرة في البلاغة العربية، بين علمي المعاني (النظم) والبيان (المجاز) (28) .

ولتأكيد الفصل بين المجالين كان مؤلفه "دلائل الإعجاز" متضمنا مفهومه "للنظم" ومؤلفه "أسرار البلاغة" متضمنا مفهومه "للمجاز" أو البلاغة. وقد تضمن مؤلفه "دلائل الإعجاز" قسما محدودا عن "المجاز" بغرض تقرير العلاقة بين "النظم" باعتباره المفهوم الأساسي في جودة التعبير وبين "المجاز" باعتباره مكملا له. عند ذلك يكون الشيخ عبد القاهر قد تمكن من خلال مدخله لمعالجة التناول العقلي لمفهوم "النظم" من تخليص هذا المفهوم من علاقاته سواء بالجانب الديني الإيماني أو بالجانب الخيالي المجازي. وبذلك أصبح جاهزا للمعالجة من الناحية العقلية الصرف. وذلك باعتبار "النظم" ليس سوى تعلق الكلام بعضه ببعض، وأن العلاقات بين الكلام هي علاقة قابلة للمعرفة العقلية.

أي أن "النظم"، عند الشيخ، هو بمثابة الجانب العقلي العلمي في التعبير اللغوي، يقابله الجانب الفني المتمثل في أغراض النظم والعلاقات المجازية. وذلك كما في علم "الموسيقى" مثلا، في ذلك العصر، والذي كان يعد قسما من الرياضيات. فالموسيقى هي من جانب النسب الرياضياتية "علم" ، أما من جانب الأغراض والتعبير عن الأحاسيس الإنسانية وعلاقاتها هي "فن". والإثنان معا يؤلفان الجانب العقلي (العلمي) والجانب الشعوري

(الفني) للموسيقى. وكل الفنون لها قواعد "علمية" عقلية تبني عليها، ولها في نفس الوقت أساليب شعورية تعبيرية. وحرص الشيخ عبد القاهر على طرح مفهوم "عقلي" للنظم هو في الأساس مبني على تقسيم التعبير اللغوي إلى قسمين، الأول "عقلي" (النظم)، وهو موضوع كتابه "دلائل الإعجاز"، والثاني "شعوري" (المجاز)، وهو موضوع كتابه "أسرار البلاغة".

الاعتماد على العقل لتأسيس علم "النظم"

بعد أن استبعد الشيخ عبد القاهر العناصر غير العقلية المرتبطة بالقضية، متمثله في الجانب الديني في الإعجاز، وخصص له "الرسالة الشافية"، والجانب المجازي في اللغة، وخصص له "أسرار البلاغة". بعد ذلك شرع في التأسيس لمفهومه لنظم اللغة باعتباره علما عقليا بشكل تام. لذلك حرص الشيخ على تأكيد مبادئ العقلانية التي تقوم عليها أي معالجة علمية لأي موضوع في العلوم الإنسانية. وعلى أنها مبادئ عامة ينبغي الالتزام بها باعتبارها الأساس الذي تقوم عليه المعالجة المنهجية الدقيقة للعلم المحدد.

لذلك نظر الشيخ عبد القاهر إلى مفهوم النظم نظرة عالية التجريد باعتباره ليس سوى تنظيم وترتيب الكلمات حسب إرادة "الناظم" بشرط احترام قواعد النحو. ثم اعتبر أن عملية النظم ذاتها ليست سوى عملية علمية تقوم على تطبيق قواعد ثابتة مثلها مثل أي عملية فنية "تقنية" دقيقة تعتمد على العلم. فالمادة الخام هنا هي الألفاظ، المتفق على معناها عرفا، وقواعد النحو التي تحدد كيف يمكن أن تنتج مجموعة من الألفاظ معنى.

ولكن أساليب ترتيب الألفاظ مع احترام قواعد النحو عديدة، وهذه الأساليب المتعددة تعطينا القدرة على انتاج معان عديدة لا حدود لها. كما أن أي تغيير في ترتيب ونظم أي مجموعة من الألفاظ يؤدي مباشرة إلى تغيير المعنى، ولهذا السبب تتفاضل المعاني الناتجة عن النظم إلى درجة لا حد لها. ولذلك يقيم الشيخ تشابها أو تماثلا بين صياغة النظم، ومادته الخام الألفاظ وقواعد النحو، وبين صياغة الحلي، ومادته الخام الذهب والفضة، أو بينه وبين صياغة الرسم والنقش ومادته الخام الألوان والأصباغ، كما في النص التالي،

"ومعلوم أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة، وأن سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه، كالفضة والذهب يصاغ منهما خاتم أو سوار"(29).

والفصاحة في النظم يجب أن تعرف دقائقها كما يجب أن تعرف الصناعات،

"وجملة الأمر أنك لن تعلم في شيء من الصناعات علما تمر فيه وتحلي، حتى تكون ممن يعرف الخطأ فيها من الصواب، ويفصل بين الإساءة والإحسان، بل حتى تفاضل بين الإحسان والإحسان، وتعرف طبقات المحسنين "(30).

وكما أن الصياغة "صناعة" و"علم" يمكن معرفة الصواب والخطأ فيه، تكون الفصاحة "علما" يمكن معرفة الصواب والخطأ فيه،

"وإذا كان هذا هكذا علمت أنه لا يكفي في علم "الفصاحة" أن تنصب لها قياسا ما وأن تصفها وصفا مجملا، وتقول فيها قولا مرسلا، بل لا تكون من معرفتها في شيء، حتى تفصل القول وتحصل، وتضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم وتعدها واحدة واحدة، وتسميها شيئا شيئا، وتكون معرفتك معرفة الصنع الحاذق الذي يعلم علم كل خيط من الإبريسم الذي في الديباج، وكل قطعة من القطع المتجورة في الباب المقطع "(31).

وتأكيدا على أن النظم هو علم عقلي بشكل كامل يهاجم الشيخ عبد القاهر بشدة التقليد واستقبال الآراء السابقة دون نقد أو تمحيص ويشدد على ضرورة إعمال العقل ويتهم من لا يحرص على ذلك

بالكسل ونقص الهمة، وذلك في مواضع متعددة. ففي تأثير ذيوع الرأي وانتشاره دون دليل والتأثير السلبي لذلك على عموم المثقفين، يبين :

"واعلم أن القول الفاسد..إذا كان صدره عن قوم لهم نباهة..في أنواع من العلم غير العلم الذي قالوا ذلك فيه، ثم وقع في الألسن فتداولته ونشرته وفشا وظهر..صار ترك النظر فيه سنة والتقليد دينا، ورأيت الذين هم أهل ذلك العلم وخاصته..وجدتهم قد أعطوه مقادتهم..وأوهمهم النظر إلى منتماه ومنتسبه، ثم اشتهاره وانتشاره..وكم من خطأ ظاهر ورأي فاسد حظي بهذا السبب عند الناس حتى بوأوه أخص موقع في قلوبهم"(32).

ثم يشكو من سيطرة التقليد على العقول فيما يخص علم الفصاحة،

"وذاك أنك ترى الناس كأنه قد قضي عليهم أن يكونوا في هذا الذي نحن بصدده على التقليد البحت، وعلى التوهم والتخيل..قد صار ذاك الدأب والديدن، واستحكم الداء الاستحكام الشديد..وذاك لأن الاعتقاد الأول قد نشب في قلوبهم وتأشب بها"(33).

وهو يكرر هجومه على التقليد في مواضع متعددة من مؤلفه، ويرجع عدم تقبل المجتمع للفكر العلمي الصحيح إلى استحكام التقليد في العقول، حتى أنه يصف ذلك بأنه داء شديد. وهو في ذلك يعد داعية لإعمال العقل ونقد فكر السابقين مهما عظم شأنهم ومهما كانت سيطرتهم على العلوم، وهو الأمر الذي يتفق مع مفهومنا للعلم الحديث.

فالفصاحة عند الشيخ عبد القاهر علما دقيقا يمكن تتبع عناصره بدقة وليست فنا يتم تقديره إجمالا بصورة تقديرية ذاتية. فهو من ناحية يشبه معرفة "الفصاحة" بمعرفة "الأعمال الصناعية ذات النظم الدقيقة مثل الخيط في النسيج وقطع النجارة في الباب وقطع الحجر (الآجر) في البناء. و"الناظم" هو بمنزلة الصانع الحاذق الذي يعرف دقائق صناعته وأساليب إجادتها وأسباب تفاضل صنعة عن صنعة. ومن ناحية ثانية يشترط، بناء على هذا التمثيل، أن يكون العلم "بالفصاحة" تفصيليا حتى "تضع اليد على خصائص النظم واحدة واحدة".

يتبع...

الهوامش:

1 انظر، سمير أبو زيد، 2005، "منهج التجديد الديني عند الشيخ الإمام عبد القاهر الجرجاني"، مجلة كلية دار العلوم جامعة القاهرة، العدد 36، صـ161 – 213.

2 David Cooper, 1996, "World Philosophies – An Historical Introduction", Blackwell, Pp. 226.

3 يوضح والتر ستيس أنه رغم التداخل الزمني بين العصر الوسيط والحديث "لا يزال في استطاعتنا أن نقول أن "صورة العالم" عند رجل العصر الوسيط قد سيطر عليها الدين، في حين أن "صورة العالم" عند رجل العصر الحديث قد سيطر عليها العلم"، انظر، والتر ستيس، 1952/1998، "الدين والعقل الحديث"، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي القاهرة، صـ23.

4 يمثل العمل الكبير لمونتسكيو (ت 1755) "روح القوانين" عملا تأسيسيا في الفكر الأوروبي الحديث لفكرة أن وجود قوانين كونية ثابتة هو مبدأ يشمل العلاقات الإنسانية مثلها مثل الطبيعة سواء بسواء.

5 هناك أعمال عديدة في الغرب نفسه تؤيد هذا الطرح، من ذلك، توبي أ. هاف، 1997، "فجر العلم الحديث، الإسلام- الصين- الغرب"، الجزء الأول، عالم المعرفة، رقم 219، الكويت.

6 أحمد صبحي منصور، "في فلسفة التاريخ"، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، بدون تاريخ، صـ 135.

7 يقدم على سامي النشار في "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام"، ملخصا لخصائص البحث التجريبي في العالم الإسلامي صـ 35، ثم للعلاقة بين الإسلام وعلوم الكلام وأصول الفقه والاجتماع صـ 54- 55، والفكرة العامة هي أن المسلمين استخدموا مناهج البحث العلمي في العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية على السواء. على سامي النشار، 1995، "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام – الجزء الأول"، دار المعارف، الطبعة التاسعة، القاهرة.

8 انظر الجزء الثالث من البحث حيث سنتعرض لموقف الفكر المعاصر من أعمال الشيخ.

9 دلائل الإعجاز"، للشيخ عبد القاهر الجرجاني، تعليق محمود محمد شاكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000 الصفحة "د".

10 يستعرض والتر ستيس مشكلة التعارض بين المجالين في الفقرة التالية، "المشكلة الأولى هي ما إذا كان علينا أن نقبل النظرة العلمية إلى العالم على أنها صحيحة، بل على أنها الحقيقة الوحيدة، أو ما إذا كانت النظرة الدينية صحيحة أو أنها تنطوي على بعض الحقيقة التي أهملتها النظرة العلمية. أو ما إذا كان يمكن التوفيق بين هاتين النظرتين على أي نحو من الأنحاء، تلك هي بالقطع المشكلة الأكثر أهمية"، وهذا النص يبين أن هذه الإشكالية هي إشكالية جوهرية حتى في الفكر الغربي العاصر انظر، والتر ستيس، 1998، "الدين والعقل الحديث" ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، صـ245.

11 "الرسالة الشافية في الإعجاز" للشيخ عبد القاهر الجرجاني، دار الفكر العربي – القاهرة، الطبعة الأولى، 1998.

12 "دلائل الإعجاز"، سبق الإشارة إليه.

13 دلائل الإعجاز صـ249.

14 الرسالة الشافية صـ 28.

15 الرسالة الشافية صـ 42.

16 دلائل الإعجاز صـ6.

17 السابق صـ7.

18 السابق صـ39.

19 السابق صـ37.

20 دلائل الإعجاز صـ 41، ويظهر بشكل واضح من هذا النص أن الشيخ إنما يتحدث عن "منهج" جديد. فالمنهج هو الذي يؤمن الشخص من أن "يغالط في دعواه"، كما أن اتباع المنهج هو نوع من "التقليد" ولكنه يؤدي إلى العلم "عالما في صورة مقلد"، والمنهج يؤدي إلى تبين الحق رغم أن هذا الحق لا يظهر إلا بعد تطبيق المنهج فيبدأ من الشك وينتهي باليقين "مستبينا في صورة شاك". وهذا المنهج هو النقيض المباشر لمنهج علم الكلام الذي كان سائدا في عصره حيث الدفاع عن قضية كلامية مثل الإعجاز لا يتم إلا بالأسلوب الدفاعي الذي يعتمد على الحجج التي ترتكز على معرفة الحقيقة مسبقا حتى ولو كان ذلك "بالمغاطة في الدعوى"، ويكون الشخص على العكس، "مقلدا في صورة عالم"، و"مستبينا بدون شك على الإطلاق".

21 السابق صـ64 – 65.

22 موقف الشيخ عبد القاهر هنا هو موقف صحيح إذ أنه من الثابت أنه لم تنشأ نظرية متكاملة في علم المعاني منفصلة عن المجاز قبل الشيخ ويقر اللغويون بأنه أول من وضع علم المعاني (أي النظم)، وأول من فرق بين علمي المعاني والبيان. راجع تفصيلات ذلك في القسم الثالث من هذا البحث.

23 يذكر عادة أن أول عمل يطرح مفهوم المنهج العلمي بصورة نظرية هو عمل فرانسيس بيكون(ت 1626م) المشهور "الأورجانون الجديد" (أو العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة)، والذي تركز على طرح مفهوم الاستقراء بشكل مباشر. ثم تلا ذلك أعمال جون ميل (ت1873) وآخرين في تحليل خطوات المنهج العلمي. وهذه الأعمال تعبر عن تصور المنهج العلمي في الفكر الحديث حتى أوائل القرن العشرين، وهي الفترة التي نقارن بين عمل الشيخ عبد القاهر وبين المفاهيم العلمية التي طرحت فيها.

24 هذا هو التعريف التقليدي للاستقراء، ويسمى في المنطق بالاستقراء الناقص. ولكن مفهوم الاستقراء مر بمشكلات فلسفية عميقة خلال القرن العشرين نتيجة للاعتراف المتزايد بدور العقل في اكتشاف الطبيعة. مما أدى إلى التخلي عن الاستقراء التقليدي في نهاية الأمر. ولكن إذا أخذ الاستقراء بالمعنى العام، أي الاستدلال على قوانين الطبيعة من خلال ملاحظتها، فيمثل المفهوم الأساسي في المعرفة العلمية. وفي عرض حديث لمفهوم الاستقراء يطرح جون نورتون ثلاثة مفاهيم للاستقراء، "الاستقراء التعميمي"، و"الاستقراء الفرضي"، و"الاستقراء الاحتمالي"، انظر،

John Norton, 2005, "A Little Survey of Induction," in P. Achinstein, ed., *Scientific Evidence: Philosophical Theories and Applications*. Johns Hopkins Univ. Press. pp. 9-34.

25 دلائل الإعجاز صـ 81.

26 السابق صـ 55.

27 السابق صـ71.

28 قارن ذلك برأي د. نصر حامد أبوزيد "وهكذا حمل عبد القاهر ذلك التعارض بين "النظم" و "المجاز" بحيث جعل مفهوم "النظم" يستوعب في داخله "المجاز"، ولكنه ظل – حصرا لهوة الخلاف بينه وبين أسلافه- يعترف بنوع ما من الحسن المستقل للمجاز بأنماطه المختلفة" اشكاليات القراءة وآليات التأويل صـ177 ويقول في بيان وجهة نظر عبد القاهر في الفرق بين "النظم" و"المجاز"، "إننا نجده [أي عبد القاهر] يناقش قضايا المجاز من زاوية الدلالة، على أساس التفرقة بين نوعين من الدلالة، يرتبط كل منهما بنوع من الكلام. فثم نوع من الكلام نصل إلى دلالته من خلال علاقات التفاعل بين الألفاظ ومعاني النحو فقط، وثم نوع آخر نصل إلى دلالته بطريقة أكثر تعقيدا وتركيبا" اشكاليات القراءة صـ180.

29 دلائل الإعجاز صـ254، وهذا التشبيه موجود في الأدبيات قبل الشيخ عبد القاهر ولكنه استخدمه لأنه يتفق مع قضيته.

30 السابق صـ37، وهنا يظهر أن الشيخ لا يكتفي بالتشبيه بين النظم والصناعات الدقيقة وإنما يطلب العلم الدقيق بالنظم مثلما يكون العلم بالصناعات الدقيقة ضروريا.

31 السابق نفس الصفحة، وهذا التشبيه موجود أيضا عند من تكلموا في النظم قبل الشيخ، ولكنه يشدد هنا على المعرفة العقلية الدقيقة بالموضوع وليس على المعرفة الشعورية الذاتية به كما يرى من سبقوه.

32 دلائل الإعجاز صـ464- 465، وفي هذا النص يقصد الشيخ علماء الكلام الذين برعوا في هذا العلم ولكنهم تكلموا أيضا في النظم، وهم في نظره غير متخصصين في اللغة "لهم نباهة في العلم غير العلم الذي قالوا ذلك فيه"، مثل القاضي عبد الجبار من المعتزلة أو الباقلاني من الأشاعرة الذي تناولوا النظم بشكل شعوري ذاتي غير عقلي، من وجهة نظره.

33 السابق ص365، و"الاعتقاد الأول" هنا، كما يرى الشيخ، هو الاعتقاد بأولوية اللفظ على المعنى كما طرحه علماء الكلام.

الفلسفة ومنهج التغيير

أ. أحمد ابراهيم،
قسم علوم الإعلام و الاتصال،
جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم.

الفلسفة ومنهج التغيير هي محاولة استقراء الواقع بشكل نقدي وابستيمولوجي حتى لا تبقى الفلسفة العربية رهينة اليووطيبا أو المثالية وحتى لا تبقى الفلسفة حبيسة الماضي فيا ترى كيف يمكن إيجاد منهج للتغيير؟

وضعت التراكمات الثقافية الجارية في العالم العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين أساساً مهماً لتبلور ظهور الفلسفة العربية بعد زوالها في نهاية عصر النهضة العربية الأول، فهذه التراكمات التي جرت في الأقطار الكبيرة الرئيسية بدرجة خاصة، قد حضّرت لإعادة ظهور الفلسفة مجدداً 1.

إن ظهور التفكير بالفلسفة ثانية جعل العديد من الباحثين يناقشون هذا الظهور ويحللون سيرورة الفلسفة في المرحلتين السابقة والراهنة والاختلاف بينهما وما هي أسباب التشكل الحاضر واختلافه عن الماضي الفكري والفلسفي2.يقول أحد الباحثين في منتصف القرن العشرين حول ذلك ما يلي: «أما الحادثة الأولى السابقة الذكر فهي تلك الحادثة التاريخية التي بدأت في أواخر الدولة الأموية وبلغت أشدها في صدر الدولة العباسية ثم تغلغل تأثيرها في تفكير الشعب العربي وثقافته»، «وأما الثانية فهي تلك الحركة التي نعاصرها الآن والتي نتعرض لآثارها أو نساهم فيها». وأما الفروق بين «الحادثتين» أو المرحلتين، فإن «الحركة الأولى تمتاز بأنها حركة صدرت عن الرغبة الذاتية في الأمة سمعت الطائفة الممتازة من الشعب والأمراء عن ثقافة اليونان فتطلعت إلى معرفتها.. لم يكن في الموقف إذاً سوى الرغبة الفطرية في العلم والمعرفة» أما التطور المعاصر ففي رأيه قد جرى «تحت تأثير عام الرغبة القوية في الثقافة الغربية»3

يتوجه المؤرخون والباحثون العرب بشكل دائم لعملية المقارنة بين تشكل العصر السابق والراهن، ويرون كيف تكونت الفلسفة في العصر القديم داخل البناء العربي الإسلامي ومن خلال إرادته «الحرة»، وذلك بخلاف ما يجري في العصر الحديث حيث أن هذه الأبنية العربية مهيمن عليها من قبل قوى الغرب الحديثة.4

لكن هذا المظهر المختلف المرئي لا يقود هؤلاء الباحثين إلى الحفر تحته لاكتشاف تطورات البنيتين اللتين استدعتا ظهور الفلسفة، فهل فعلاً كان الظهور نتاجاً طبيعياً في العصر القديم ومتعسفاً في العصر الحديث؟ وما هي الفروق ونقاط التشابه؟ لقد وَضَح سابقاً بأن تراكم الثقافة العربية في مختلف جوانبها في العصر السابق قد أدى إلى البحث السببي عن ظواهرها وعللها في الفقه والنحو والتاريخ وهو ما حضّر للبحث عن جذورٍ أبعد للثقافة العربية والوجود العربي الإسلامي بكل أبنيته الغائرة كمعرفة ركائز الدين وسببيات الوجود وتشكله.5

فقد قادت عملياتُ البحث السببية في الظواهر الثقافية والفكرية والتاريخية العقولَ نحو منطقة أبعد غورا، وذلك للبحثِ عن سببيات التشكل العربي- الإسلامي وركائزه في الوجود عامة. ولم يكن أمام العقول الباحثة سوى مرحلتين لهذا الوجود العربي الإسلامي، مرحلة الإسلام الأولى بوثائقها الدينية

المقدسة، ومرحلتها المعاصرة لها، والتي غدت فيها المعرفة متجاوزة للعصر السابق. وهذا «التمرحل» جزءٌ من البنية الفكرية.6

إن الوعي العربي الفلسفي السائد أخضع المقولات اليونانية لأبنيته الاجتماعية، أي أعاد إنتاجها في ظل شروط اجتماعية مختلفة، وبالتالي فقد رأى نفسه مركز العالم، ورأى في اليونان علامات فردية شامخة كأفلاطون وأرسطو ولم ير اليونان كتجربة تحديثية ديمقراطية تمت في شروط تاريخية خاصة، ورأى أن تجربته السياسية- الدينية هي خاتمة الوجود والتاريخ، وأن دينه المعقلن بتلك الفلسفات المثالية على اختلاف تصوراتها، هو أقصى ما يمكن أن يصل له البشر من اتساق مع العالم. 7

لقد كان يُنتظر من الفلسفات وهي أقصى المعرفة التي تصل إليها العقول أن تشير إلى ذلك الاختناق الاجتماعي، ولكنها لم تستطع، بل كانت هي جزءا من ذلك الاختناق فهمدت معه.

إن «.. الذي يعنينا الآن هو الحرية التي تمتعوا بها في أثناء قيامهم بهذا العمل»، وأن وضع الأمة العربية لم يعد يشكل «أمة مستقلة»، إن مثل هذه الألفاظ تقودنا إلى تعميمٍ مغلوطٍ عن تشكيلِ الفلسفة في كلا العصرين، فلم تكن «الأمة» العربية عامة حرة في كلا العصرين. ولا بد من البحث الحسي عن منتجي الحرية في الفئات الوسطى التي لم تكن حرة في العصر السابق، بسبب إلحاقها بالطبقة الإقطاعية المهيمنة على الثروة المادية والفكرية، وكذلك فإن نشوء الفئات الوسطى في الأنظمة العربية المتعددة في خلال القرنين 19- 20، لم يكن نشوءاً وتطوراً حراً كذلك.8

لكن ما ميز الأبنية الاجتماعية العربية المنفصلة عن العصر السابق، هو أنها استمرار للأنظمة العربية المذهبية القديمة، وفي ظلِ سيطرةٍ أجنبية، أي أن الشراكة الإقطاعية- الاستعمارية الغربية صارت هي القيود المشتركة للماضي والحاضر التي تقيد هذه الفئات في إنتاجها للوعي وللحرية.9

فإذا كانت هذه الفئات الوسطى قد أنتجت العلوم والفلسفة في ظل سيطرة الإقطاع المذهبي القديم فإنها تواصل هذا الإنتاج في ظل سيطرته المستمرة الحديثة، ولكن سيطرته الداخلية القديمة- الجديدة أضيفت إليها هيمنةٌ خارجيةٌ مشتركة، هي السيطرة الإمبريالية، وهي التي تضع «تطور» البُنى العربية- الإسلامية في مجال السوق التابع لها.10

إن هذه الحريات التي تحفرُ في كلِ بناءٍ عربي خاص، تشتغلُ في مستويات البناء الاجتماعي كافة، مصطدمةً بقوى الهيمنة الداخلية والخارجية، وإذ يغدو نضالها ضد الإقطاع المذهبي كشفاً وتعرية للإرث الديني الاستبدادي واستمراره، فكفاحها ضد السيطرة الأجنبية يصير رفضاً لإلحاقها بالبُنى الإمبريالية، ويتضافر ويتداخل النشاطان حسب مستوى تطور ورؤى كل فئات وسطى وشعبية وفي كل بنيةٍ عربية معينة، وعبر التداخل الضروري بين البُنى العربية في أشكال معقدة متعلقة بتطور وتداخل العلاقات وبوسائل الاتصال والعمل المشترك الخ.. بمعنى أن كل بنية اجتماعية عربية ستواجه السيطرة الإقطاعية- الاستعمارية، وإن كلا من السيطرتين ستخلق جوانب في البنية الاجتماعية معبرة عنها، فالبنية الإقطاعية بأساسياتها ستقوم قواها السلالية بإعادة إنتاجها، وسيقومُ كلُ من الجانبين، القوى الإقطاعية المذهبية والقوى الاستعمارية، وكل منهما قد تأسس داخل البنية الاجتماعية العربية المركبة هذه، بتفعيل أنماط ثقافته، فالأول يجلبها من الماضي والآخر يجلبها من ثقافته السائدة.11

لقد اتسم تاريخ الثقافة العربية السابقة بالعجز عن إنتاج نموذج معاصر للثورة الإسلامية التأسيسية، ولهذا سيكون الوعي العربي متوجهاً في العصر الحديث لجلب نموذج الثورة الديمقراطية الغربية، وعلى مدى قدرة أنماط الوعي على إنتاج الثورة الديمقراطية على صعيد إعادة تشكيل التراث، وعلى إعادة تشكيل المؤثرات الغربية تبعاً لحاجة التطور الديمقراطي العربي الداخلي. وهذا يعتمد على مدى قدرة الفئات الوسطى وحلفائها الاجتماعيين على الجمع بين العناصر الديمقراطية التراثية الإسلامية- المسيحية والقديمة وبين العناصر الديمقراطية الغربية. وكل هذا يرتبط بتطور الفئات الوسطى ومدى تعاونها مع الجمهور العامل، في البُنى العربية المعاصرة، وهو الأمر الذي سينعكس على قراءتها للتراث، وقراءتها للعصر كذلك.12

ولكن الفلسفة المعاصرة لن تكون قادرة على الوصول إلى قوانين البنية الاجتماعية العربية، كما يحدث لدى "حسن حنفي" الذي سيكون على دراية هائلة بالفلسفة العربية ولكنه لا يضعها في شروط البنية الاجتماعية.13

إذا كانت عملياتُ نشوءِ الفلسفةِ العربية الإسلامية القديمة قد تمت عبر مفكرين أفرادٍ بدرجة أساسية، ومن خلال كونهم أطباء وقضاة وأفراداً من فئات وسطى ميسورة أو «منعّم» عليها من قبل الخلفاء، فإن المفكرين العرب المعاصرين كانت غالبيتهم العظمى من أساتذة الجامعات والمثقفين عامة، فغدت الفلسفة العربية بشكل عام نتاج عمليات التدريس والترجمة وإعادة نشر التراث العربي وبعثات العلم إلى الغرب وقراءة الاستشراق ونقده الخ...14

إن كون الأساتذة من فئات وسطى فهذا يضعهم في سيرورة تطور هذه الفئات الوسطى والطبيعة الاجتماعية والفكرية لها والمرحلة الخاصة من الصراع الاجتماعي التي تخوضها وموقفها من القوى الشعبية الخ.. يقول حسن حنفي عن وضع الفلسفة في مصر: «ليست الفلسفة مجرد فكر بلا زمان ولا مكان، بلا مجتمع وبلا حضارة إنما هي نظام فكري ينشأ في عصر، ويقومُ به جيل، ويخدم مجتمعاً ويعبر عن حضارة».، «قد تكون أزمة الفلسفة في جامعاتنا ومعاهدنا اليوم هي عدم الوعي بهذه البديهية وعياً علمياً كافيا». «مما لا شك فيه أن الفلسفة في جامعاتنا وفي حياتنا العامة في أزمة. وجوهر هذه الأزمة أننا بعد أن أنشأنا جامعاتنا الحديثة منذ أكثر من نصف قرن، وجامعاتنا القديمة موجودة منذ أكثر من ألف عام فإننا لا نستطيع القول بأن لدينا فلاسفة أو أننا أخرجنا فلسفة».15

يعبرُ حسن حنفي عبر مفردات الوطنية العامة، فهو يقول: إن وضع الفلسفة «هو الذي دعانا في حقيقة الأمر إلى التفكير في علاقة الفلسفة بالموقف الحضاري لجيل محدد هو جيلنا»، ففي تعبيرات الأنا الجماعية والوطن العام، تتوارى مواقف الفئات الوسطى في لحظة خاصة من التطور، فعبارات حسن حنفي تدور هنا في زمن الثمانينيات من القرن العشرين وهو زمنٌ مختلفٌ عن زمن اللبان الأربعيني، حيث استعادت الفئات الوسطى شيئاً من حريتها بعد هيمنة النظام الشمولي، لكنها بعد لم تتحرر من سيطرة الدولة الكلية، أي لم تقم بالسيطرة على هذه الدولة وتغييرها لصالحها. ولهذا فإن حسن حنفي يقول إنه ليس «لدينا» «فلسفة»، فلا نعرف تماماً إلى من يعود الضمير.16

إن الضمير المتواري سيتضحُ عبر عرض أزمة هذه الفلسفة اللامتكونة. وهو يقول عن هذه الفلسفة المأزومة غير المتشكلة: «... فأصبحت الفلسفة لدينا تجميعاً لأقوال وعرضاً لمذاهب وشروحاً على

نصوص أصلية أو على المتون القديمة، وكأننا استبدلنا الفلسفة لدينا تجميعاً لأقوال وعرضاً لمذاهب وشروحاً على نصوص كما نفعل مع المتون القديمة..».17

ولكي ينقضَ حسن حنفي هذا الموقف المدرسي العقيم يقوم بعرضِ رؤيةٍ خاصة لتجاوزه، وهي الرؤية الثلاثية الأبعاد المجسدة لدى أكثر من باحث عربي في هذا الزمن، فهناك التراث العربي والفكر الغربي والواقع، يقول حسن حنفي في تجسيد البعد الأول: «هو موقفنا من التراث القديم وذلك لأننا مجتمع تراثي مازال وعيه القومي مفتوحاً على القدماء ومازال القدماء يمثلون بالنسبة إليه سلطة يستشهد بها إذا ما نقصه الوعي النظري أو تحليل الظواهر». لا تزال الضمائر العامة المجردة مهيمنةً على لغة النص، فتغدو هناك «أنا» وطنية، مجردة، ليست هي شرائح أو قوى اجتماعية محددة، وهي ترى الماضي كماضٍ عام لا يزال مستمراً ومسيطرا، فيتطلب الموقف من «الأنا» الوطنية موقفاً من هذا الإرث المتواصل ذي السلطة.18

«والثاني، موقفنا من التراث الغربي الذي بدأ يكون أحد الروافد الأساسية لوعينا القومي، وأحد مصادر المعرفة المباشرة لثقافتنا العلمية والوطنية. وقد كان الآخر باستمرار حاضراً في موقفنا الحضاري منذ قدماء اليونان حتى محدثي الغرب». تتجلى الأنا الوطنية هنا كأنا قومية كذلك فهي تمتدُ وتعبر عن الأنا العربية الإسلامية بشكلٍ كلي، فترى التراثَ الغربي كرافد أساسي لـ «وعي» ها، وترى الغرب هذا كآخر كلي في الجهة الأخرى يمتدُ هو الآخر بشكلٍ تاريخي مجرد منذ اليونان حتى الغرب المعاصر، فتجمع شعوباً وتشكيلات وتيارات مختلفة في تعبير متجوهر هو «الغرب» و«الآخر».19

ويمضي حسن حنفي في البحث عن أسباب تشكل الفلسفة العربية الذي لم يكن تشكلاً منسجماً وواضحاً، بل مضطرباً، وهو يقدم هنا المفاتيح الفكرية لتجاوز هذا الاضطراب عبر الموقف من التراث، والغرب، وأخيراً الواقع فيقول:

«والثالث، موقفنا من الواقع الذي نعيش فيه والذي نحتويه في شعورنا عن وعي أو عن لا وعي. وقد يكون هو الباعث على المعرفة، والموجه للاختيار. وقد يكون هو المصدر الوحيد للمعرفة بالإدراك الحسي المباشر أو بالتنظير العقلي المباشر. وذلك أن الموقفين الأولين موقفان حضاريان بالمعنى الحرفي للكلمة أي أنهما يتعاملان مع ثقافات مدونة في الغالب ويغلبُ عليهما منهج النقل بصرف النظر عن مصدره.. في حين أن الموقف الثالث وحده هو الذي يتعامل مع مادة المعرفة الخام دون ادراك مسبق أو تنظير جاهز سواء من القدماء أو المحدثين».

تتحولُ البنيةُ الاجتماعية بتناقضاتها الاجتماعية وعلاقاتها الطبقية الأساسية لدى حسن حنفي هنا إلى «مواقف». فالموقف من الإشكال الحضاري الذي يقصده هو موقف منتجي الفلسفة الذين لم يصيروا فلاسفة بعد، أي هو موقف الفئات الوسطى المعبر عنها بهذا الخطاب، تجاه الماضي الفلسفي وقد صار مخطوطات، وتجاه الحاضر الحديث الغربي، وقد صار كتباً ومعرفة، أي أن هذين المصدرين معرفيان حيث يقول إنهما «ثقافات مدونة في الغالب»، بمعنى أنه لا يراهما كعلاقات في بُنية اجتماعية.

إن اللغةَ هنا لا تعمم المصادر فهي تشير إلى منتجي ثقافة مدونة وهذا بالتالي يلغي التعميمات السابقة عن الأنا الوطنية والقومية ويظهرُ المنتجون الثقافيون كفئةٍ تتعامل مع تراثٍ سابق مسيطر، وثقافة غربية حديثة مهيمنة، أي كأساتذةِ جامعة وكمشتغلين بالوعي وإنتاجه.

وتوحي عمليةُ الإطلاق السابقة بأنها المعبرة عن الكل الوطني والأنا القومية، ولكنها هنا لا تقوم بتحديد هويتها الاجتماعية تماما.

أما العلاقة بالواقع فهي «الباعثة على المعرفة والموجه للاختيار»، ولكن كيف تنشأ هذه العلاقة؟، يقول مواصلاً: «وعادة يكون هذا الموقف الحضاري المثلث الأبعاد غير متوازن، ويكون حضور أبعاده غير متكافئة. فقد يرتكز أساساً على الموقف من التراث القديم ومن هنا تنشأ ثقافتنا العلمية العلمانية وحركاتنا الإصلاحية والتحديثية وتعليمنا العصري ونظامنا الحديث اقتناعاً أو دفاعاً عن مصالح الحكام».20.

هنا تتحول العلاقة بين الأبعاد الثلاثة لـ «الموقف الحضاري» إلى موقف عام مضطرب، فذلك الخلل بين المكونات الثلاثة وغلبة الارتكاز على البعد التراثي هو الذي يخلق تلك السلسلة العجيبة من التحولات بما فيها نشوء الحركات العلمية والعلمانية في حين أن الارتكاز على الثقافة الغربية كان هو الأساس في تشكيل التيارات التحديثية الدينية والديمقراطية.

ولكن الغريب هنا أن الواقع يغدو شيئا، والموقف التراثي المؤثر يغدو شيئاً آخر، وكأن التراث يؤثر من خارج الواقع. وليس أن الامتداد التراثي يتشكل كقوى وتيارات داخل البنية الاجتماعية الإقطاعية- المذهبية المستمرة منذ القرون الوسطى، مثله مثل تأثيرات الغرب والثقافة الحديثة. ويضيف حسن حنفي كذلك: «وقد يرتكز الموقف الحضاري على البعد الثالث أي على الواقع ذاته ومنه تنشأ ثقافتنا الشعبية وحركات التغيير الاجتماعي، ومنه خرجت ثوراتنا الأخيرة».21.

إن تعبير «الموقف الحضاري» يغدو البلورةَ الإيديولوجية لموقف مضطرب متذبذب، فهو من الممكن أن ينزلق في أي اتجاه، ويتملص من الزوايا الحادة التي تتطلبها القضايا، فيغدو البعد الثالث، بُعد الواقع، لا بُعد التأثيرات التراثية داخل البنية الاجتماعية، ولا بعد تأثير الأفكار الغربية، هو المؤسس لـ «الثقافة الشعبية» و«حركات التغيير» و«الثورات الأخيرة». فكأن المستويات التراثية السائرة خلال ألف سنة والداخلة في التكوينات الاجتماعية وأعصاب الحياة، وكذلك التأثيرات الفكرية الغربية على مدى القرنين الأخيرين، وكذلك تمازج وصراع هذين التيارين العريضين بروافدهما المختلفة، كانا يتشكلان في مكان آخر غير «الواقع»! وكأن الواقع كان يعمل في مكان آخر، ومن هذا السرداب غير المعروف والمرئي، تشكلت الثورات الشعبية، أي ليس من نشاط الفئات الوسطى العاجزة عن التشكل كطبقات برجوازية حديثة تتجاوز الإقطاعيين السياسي والديني.

يعجز حسن حنفي عن فهم مصدر تكون الفلسفة العربية الحديثة حيث تشكلت من صراع الطبقات هذا ومن الأفكار الحديثة والتقليدية المضطربة المتناقضة غير القادرة على تشكيل فلسفات نهضوية حرة.

الهوامش:

(1) قضية الفلسفة، قضايا وحوارات النهضة، تحرير محمد كامل الخطيب، دار الطليعة الجديدة، ط1، 1998. ص ص22

(2) إبراهيم عبدالمجيد اللبان، «الفلسفة والمجتمع الإسلامي، الصادر عام، 1994.ص.123

(3) Cornélius Castoriadis : La fin de la philosophie, in Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe II, Seuil, 1990 page 227.

(4) Ibid page 228

(5) فتحي التريكي : الفلسفة الشريدة ، مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ ، ص 19.

(6) نفس المرجع : ص 20.

(7) حسن حنفي : التراث و التجديد ، مكتبة الجديد، 1980ص118-117

(8) محمد عابد الجابري : التراث و الحداثة ، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، سبتمبر 1991 ، ص 245.

(9) جان بيار فرنان : أصول الفكر اليوناني، ترجمة سالم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، 1987، ص ص-117 118

(10) أحمد محمود صبحي : اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي، 1980-1960 ، في مؤتمر حول الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، 1987 ، ص 113- 118 .

(11) علي أومليل : في التراث و التجاوز، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأول، 1990 ص16

(12) أحمد محمود صبحي : نفس المرجع، ص 119 .

(13) Mohamed Arkoun : L'humanisme arabe au IV siècle de l'hégire, Paris, Vrin, 1970, page 336.

(14) فهمي جدعان : نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، دار الشروق، 1985، ص 180 .

(15) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، جامعة أمستردام، نقله إلى العربية محمد الهادي أبوريدة، كلية الآداب بجامعة القاهرة، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر ، ص 70 و 85 .

(16) محمد المصباحي : العقل، العلم، الإنسان، موقفنا في مواجهة موقف التراث، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، عدد 98- 99 ، ص 41 .

(17) زينب محمود الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير للطباعة و النشر ، الطبعة الثانية، 1985، ص 132 (و الفقرة لأبن رشد من فصل المقال)

(18) علي الوردي : منطق ابن خلدون ، دار كوفاز، لندن، 1994، ص 192

(19) علي الوردي : نفس المرجع، ص 186.

(20) Cornélius Castoriadis : La polis grecque et la création de la démocratie, in Domaines de l'homme, Seuil, 1986, page 300 à page 303..

(21) فهمي جدعان : مصدر مذكور، ص 180.

مقاربات معرفية لمشكلة الانتحار

أ. ناي بوعلي،
أستاذ مكلف بالدروس، قسم الفلسفة،
معهد العلوم الاجتماعية و الإنسانية،
المركز الجامعي معسكر.

المدخل:

لقد تعددت الأطروحات والمقاربات، التي تناولت مشكلة الانتحار، ومع تعددها تعددت كذلك مناهج البحث، وتباينت الرؤى والاستراتيجيات المقترحة للبحث عن أسبابه العميقة التي يعتقد أنها تقف وراء هذه الظاهرة للتقليل منها وعلاجها ومعرفة أسرارها للحد منها، ولعلّ من أسباب هذا التعدد كون الانتحار يمس جوهر الوجود الإنساني، لذلك فهو يحظى باهتمام كبير في مختلف الدوائر العلمية والأوساط الفلسفية والدينية، فليس غريبا إذن أن تختلف المواقف، وتتنوع التحاليل حول هذه المشكلة المعقدة.

ملاحظات أولية:

تقوم دراسة ظاهرة الانتحار على مقاربتها من جانبين هما:

الجانب الأول: نظري ويشمل الجوانب الفكرية والفلسفية والدينية للظاهرة.

الجانب الثاني: يشمل الجوانب الواقعية الحقلية والإحصائية الميدانية للظاهرة.

أغلب الدراسات لظاهرة الانتحار تتميز بالتكرار، وتحيل إلى الجانب الديني في نهاية المطاف.

ما الانتحار؟

بادئ ذي بدء لابد أن نقف عند تعريف الانتحار، حيث يمكن أن نستعمل العديد من المفردات والحدود اللغوية، التي تشير جميعها إلى المعنى العام للانتحار، ولا تثير أي غموض أو لبس في المعنى الظاهري عند القارئ، كأن نقول:الانتحار، أو الموعد مع الموت، التنازل عن الحياة، الموت الحر، مغادرة الحياة بطريقة إرادية حرة، الحق في إنهاء مشروع الوجود، الموت البخس وغيرها من الألفاظ الدالة على الانتحار.

إن منطلق التفكير في مشكلة الانتحار، تبدو في تلك المفارقة الغريبة التي يلاحظها الجميع، حيث يقف الناس في هذه الحياة موقفين متناقضين، بين من يتمسك بالحياة ويتشبث بها، ويبذل كل ما باستطاعته من أجل المحافظة على حياته من الأمراض والأخطار، وكل ما يهدد سلامة وجوده ويحفظ بقاءه، إنها باختصار تعلق الإنسان بحياته من مبدأ إرادة الحياة، بينما نجد بالمقابل من يسترخص الحياة، ويتنازل عنها دون أدنى وازع ديني أو اجتماعي أو أخلاقي، ويضحي بكل شيء يشكل أبعاد الإنسان المختلفة كالعقل والإحساس والرغبة والإرادة، هذه الأبعاد التي تضعف وتزداد ضعفا من خلال فقدان الإنسان لنفسه في الواقع الذي يسحقه سحقا.ومن هنا يصاب الإنسان بوهن في قوة ذاته بسبب صعوبة التوفيق بين مثالية نفسه وبين واقعه المزدرى المرفوض، مما يولد لديه انطباعا منحرفا عن الحياة، لاسيما إذا اشتدت عليه الظروف وتضاعفت قساوتها ومرارتها كالمعاناة والبؤس والنوائب والشدائد، وأصناف العذاب، وهي بطبيعتها تدفع إلى اليأس والقنوط، وهو ما يجعل الإنسان يعلن العصيان في وجهها،ويحاول أن يتمرد عنها بعدما تتزعزع ثقته في وجوده ومستقبله، وهذا ربما ما يجعل الإنسان تحركه وتراوده أفكار الانتحار.

وإذا كانت الدراسات الاجتماعية والنفسية والفلسفية وغيرها من المقاربات التي تناولت الانتحار بالدراسة والبحث فإنها لم تتفق حول ما إن كان الانتحار مشكلا أم ظاهرة اجتماعية أم لغزا محيرا يستعصى معه الوصول إلى جواب محدد وواضح. ولذلك ومع هذه الاختلافات نتساءل: هل يمكن تقديم تعريف للانتحار؟

هناك تعاريف متعددة للانتحار، تختلف باختلاف النظرة والتخصص، ولكن هناك مفاصل وقواسم مشتركة تشير بشكل عام، إلى أن الانتحار هو إنهاء حياة الشخص بنفسه بطريقة إرادية وهو يعلم نتيجة فعله، باعتبار الانتحار حالة معزولة لا يتحمل تبيعاتها إلا صاحبها بوصفه المسئول المباشر عنها، بالرغم من وجود بعض حالات الانتحار التي يتلقى فيها المنتحر التحريض والمساعدة من الغير على ارتكاب فعلته.

ويمكن أن نشير إلى بعض التعاريف الخاصة بمشكلة الانتحار وهي كما يلي:

1 هو كل سلوك يحاول به المنتحر وضع حد لحياته بطريقة إرادية حرة، وهو يعلم نتيجة ذلك.

2 هو الفعل المدروس والمبيت لإيذاء الذات.

وهنا ينبغي أن نميز منذ البداية بين الشخص الذي يحاول الانتحار، مقابل الشخص الذي ينتحر فعلا.إن الشخص الذي يتظاهر بالانتحار يحاول من خلال هذا السلوك لفت الأنظار إليه، ممن حوله من أفراد الأسرة والأصدقاء خاصة إذا أحس بنوع من التهميش، وأنه لا يلقى الاهتمام اللازم من الآخرين المحيطين به. وهذه طريقة معروفة عند علماء النفس لإثبات ألذات، من خلال ما يطلق عليه أحلام الاستشهاد التي يتصور الإنسان فيها نفسه، وقد حلت به المصائب والنكبات، مما يجعل الناس يسارعون إليه، ويتعاطفون معه، ويقدمون له كل أشكال المساعدة والدعم اللازمين للخلاص وللخروج من أزمته المؤقتة.

تعتبر مشكلة الانتحار من أكثر المشكلات الإنسانية التي نالت قدراً كبيراً من البحث والدراسة، فهذه المشكلة قديمة قدم البشرية، ولقد اعتبر الفلاسفة اليونان الانتحار عملا غير أخلاقي، يضر بالأسرة والمجتمع، لأن كل فرد تحتاجه أسرته ومجتمعه، ولا تزال مشكلة الانتحار مستمرة مادام الإنسان مستمرا، وتفيد الدراسات الحديثة التي تنشرها الوكالات التابعة للأمم المتحدة أن نصف مليون شخص يموتون سنوياً في العالم نتيجة للانتحار وبمعدل منتحر لكل دقيقة تمر، ومعدل الانتحار السنوي هو معيار للدلالة على مدى انتشار الانتحار في مجتمع ما، وأشارت نفس الدراسات أيضا إلى تزايد نسبة الانتحار بين فئة الشباب، حيث يعد الانتحار من الأسباب الثلاثة الرئيسية للوفيات بين فئة الشباب. وهذا يدل على تفاقم هذه المشكلة وتزايد مشكلات الشباب التي تؤدي إلى الانتحار.

والانتحار كظاهرة، تنتشر وتمس بنسب متفاوتة جميع الفئات، المدنية والعسكرية، والطبقات والشرائح الاجتماعية والأعمار في كل المجتمعات، الريفية منها و المتحضرة، وتتكرر أشكاله عبر كل الحقب التاريخية القديمة والحديثة، لا فرق في ذلك بين صغير وكبير، جاهل أو متعلم غني أو فقير...

وتشير كذلك الدراسات التي تتناول مشكلة الانتحار إلى تعدد الأسباب الاجتماعية والدوافع السيكولوجية التي تسمم حياة الناس كالفقر والبطالة والتشرد والتفكك الأسري، والتي يصعب إحصاؤها وتتبعها و إيجازها جميعا هنا، أو ربما في أي مكان آخر. وكل الدراسات القديمة و الحديثة

تؤكد على أهمية تظافر هذه الأسباب و الدوافع التي تدفع الشخص إلى الانتحار، ومن ثم حاولت العلوم، والعلوم الإنسانية على وجه التحديد دراسة مشكلة الانتحار لمعرفة هذه ألأسباب من جهة، ومن جهة ثانية محاولة دراسة شخصية المنتحر و تشريحها من جوانبها الاجتماعية و النفسية والأخلاقية و الدينية لمعرفة تركيبتها، ولاسيما وأن بعض الدراسات النفسية تشير إلى وجود ما يسمى بنموذج الشخصية المنتحرة، حتى تقف على الأسباب الفعلية التي تجعل المنتحر يقدم على تنفيذ ما يريد تنفيذه.

غير أن هذه الآراء وان اتفقت على القول بأن الانتحار ظاهرة سلبية تسيء إلى سمعة المجتمع، وتضر بالفرد والأسرة، فإن العلوم تختلف في تفسير أو ربما في تبرير أسباب الانتحار حسب الاختصاصات، حيث نجد على سبيل المثال:

1- المقاربة النفسية:

وهي التي تقدم تصورا خاصا لتفسير السلوك الانتحاري من خلال حصر مجموعة من الأسباب نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

إن الإحساس باليأس الذي هو مرض الروح الناتج عن فقدانها لاحتياجاتها الأصلية، هو الذي يقود الشخص إلى الانتحار، وقد تناول الفيلسوف سورين كير كيجرد مسألة يأس الضعف بالنسبة للإنسان الذي يريد أن يهرب من نفسه، لأنه يريد نفسا أخرى تمثلها في عقله، وبالتالي يصبح غريبا عن نفسه التي يريد التخلص منها وحينئذ يكون على شفا الانتحار(1).

إن الإخفاقات المتتالية في حياة الشخص، الذي لا يجد في غالب الأحيان الاحترام المطلوب من قبل الآخرين، فتتزعزع ثقته في نفسه ويتورط في جريمة الانتحار، فالإخفاق العاطفي والاضطرابات النفسية، والإحساس بأن الحياة تافهة لا معنى لها، وأغلب هذه الأسباب متولد عن مظاهر التشاؤم الشديد وفقدان الأمل في الحياة.

إن ما يجب ملاحظته هنا هو أن الأسباب السالفة الذكر ليست مفصولة عن الواقع الذي يعيشه الإنسان، وعن مفاعيل الزمان والمكان، والحالة السياسية والاجتماعية، الاقتصادية، والثقافية، فهي أسباب متداخلة ومعقدة يصعب عزلها عن بعضها البعض دون إخلال بالدراسة ونتائجها، مما يعني أن الصلة بين الانتحار وأسبابه ليست صلة مباشرة، أو بسيطة، بل هي علاقة معقدة تقوم على وجود عوامل كثيرة، تساهم في تعقيد فهم ظاهرة الانتحار مما يوحي أن الانتحار ليس مجرد مشكل بل هو لغز.

2- المقاربة الاجتماعية: ولعل من أبرز الدراسات حول هذه المشكلة، هي الدراسة التي قام بها عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم حيث أشار فيها إلى أن ظاهرة الانتحار هي ظاهرة جماعية تختلف باختلاف المجتمعات رافضا بذلك الادعاء القائل أن الانتحار ظاهرة فردية تعود دراستها إلى علم النفس. وتمثل دراسة دوركايم نموذجا متكاملا للبحث السوسيولوجي، بالرغم من أنها تحمل في أحشائها أبعادا إيديولوجية اصطبغت بها في النهاية(2).

فحسب دوركايم لا يمكن تفسير ظاهرة الانتحار إلا من خلال الأسباب والعوامل الاجتماعية التي أدت إليها، وبذلك استبعد العوامل غير الاجتماعية كالاضطرابات العقلية، والإدمان على الخمور، وارتباط الانتحار بالسلالة و الأعراق، أو الظروف الطبيعية والمناخية، وبذلك وجه الأنظار إلى دراسة

الانتحار في خلايا وصميم الحياة الاجتماعية، وفي طبيعة الحضارة الصناعية المعقدة التي رافقت نمو وتطور المجتمع الليبرالي الأوربي، وما تولد عنها من إفرازات خطيرة انعكست على واقع الناس.

ويتفق هنا دوركايم مع العالم الإيطالي فيري وهو من رواد المدرسة الوضعية الإيطالية التي كان يتزعمها لومبروزو والذي يصر بدوره على أن الجريمة تعود إلى أسباب اجتماعية حيث يقول فيري:"إن العامل الشخصي لا يؤدي وحده إلى الجريمة إلا إذا عاونه العامل الطبيعي و العامل الاجتماعي، مثله في ذلك مثل المادة القابلة للذوبان، لا تذوب إلا في سائل معين، وبتأثير درجة حرارة معينة، وبمعنى آخر، فإن الجريمة نتيجة حتمية لمؤثرات مختلفة لا بد عند توافرها من حدوث أثرها وهو الجريمة".

ويمكن القول أن النتيجة التي توصل إليها دوركايم من خلال دراسته لظاهرة الانتحار تتركز حول ثلاث نقاط أساسية هي: مسألة الترابط الديني، والتماسك العائلي، والاستقرار السياسي للدولة.(3)

أولا بالنسبة للدين كلما كانت قبضة الدين على الأفراد قوية من خلال المراقبة فإن ظاهرة الانتحار تقل.أما السبب الثاني الذي يركز عليه دوكايم فيعود إلى الأسرة، فكلما كانت الأسرة متماسكة قلت ظاهرة الانتحار وكلما كانت مفككة وأفرادها مشردين ازدادت نسبة الانتحار. وثالثا ما يقال عن الأسرة يصدق على الدولة كذلك، فكلما كانت الدولة قوية بمؤسساتها وهياكلها قلت ظاهرة الانتحار، وكلما تزعزع كيانها وتفككت أوصالها ارتفعت نسبته.

إن تحرير الإنسان من البؤس والاغتراب الاجتماعي والسياسي والقيم المزيفة يمنح للإنسان فرصة البحث عن ألذات من أجل تكوينها على اعتبار أنه مجرد مشروع وجود يسعى على الدوام لتشكيل نفسه عبر الاختيارات التي يتقدم بها إلى الآخرين من حوله في إطار الفعل الحر،ولذلك فالبطالة والتشرد والتفكك العائلي والضغوط الاجتماعية وأثر المحيط، كلها عوامل مغذية لانتشار ظاهرة الانتحار.

3- مقاربة الطب النفسي

وإذا كان الطب النفسي يحاول من جهته التوغل في صلب ظاهرة الانتحار وتفاصيله المتشعبة، يؤكد بدوره على أن أسبابه تعود بالدرجة الأولى إلى عوامل نفسية وأمراض عقلية يأتي على رأسها الاكتئاب كعلة مشتركة بين أغلب حالات الانتحار، إلا أنه إذا كنا نوافق على بعض ما جاء به الطب النفسي، فإن تلك الأسباب لن تقود بصورة جبرية إلى الانتحار، إذ إن هناك عددا من الأشخاص الأسوياء الذين ينتحرون دون معرفة السبب الحقيقي الذي دفعهم إلى الانتحار حتى ليمكن القول أن ما نعتقده أسبابا يبقى مجرد فرضيات.

4-مقاربة علم النفس التحليلي

أما سيقموند فرويد ، مؤسس مدرسة التحليل النفسي فقد رأى بأن الانتحار هو توجيه العدوانية الداخلية الكامنة في الشخص ضد نفسه، أي أن هناك أزمة نرجسية يعاني منها الفرد تتجلى في اضطراب التوازن عنده بين العالم المثالي المنشود والعالم الواقعي المعاش. فحينما يحدث هذا التصادم بين ما كان يتصوره من أفكار وآمال ومشاريع وبين الواقع المرّ فإنه ينتقم من نفسه التي سببت له المشاكل و الإحباط لأنه عاجز عن توجيه اللوم إلى غيره من أفراد المجتمع، فيتخلص من ذلك الجحيم الذي يؤرقه من خلال إعدام نفسه بنفسه.

إنّ التحليل النفسي يحاول أن يبحث في دوافع الانتحار، والعوامل التي تتدخل في تحديد هذا السلوك. والتعرف على أهمية الدوافع النفسية الداخلية ومدى علاقتها بعوامل المحيط.

وإذا كانت التفسيرات العلمية تسعى إلى تحقيق الموضوعية و الشمولية و التعميم الذي يفضي إلى التنبؤ، فإن ذلك يصعب تحقيقه في مسألة الانتحار، وإذا كانت التفسيرات العلمية كذلك تستند إلى مبدأ السببية والحتمية الذي يقتضي أن نفس الأسباب و الظروف تعطي دائما نفس النتائج، فهذه القضية متعذرة إذ إن نفس الأسباب والظروف لا تعطي نفس النتائج في مجال الانتحار، فالأسباب التي تدفع بعض الأشخاص إلى الانتحار في مجتمع أو بيئة ما مثلا ليست هي نفس الأسباب والعوامل التي تقود مجموعة من الناس إلى الانتحار في مجتمع أو بيئة أخرى، ولذلك من الصعب التنبؤ بالانتحار وبالتالي فإن من الصعب منع حدوثه، وإلا كيف نفسر استمراره رغم كل الجهود والتدابير المبذولة للحيلولة دون تكراره.

وقد عزى روجيه غارودي الانتحار من بعض الوجوه إلى الثورة العلمية والتقنية وتعقد الحياة الاجتماعية في هذا العصر، وما تولد عنها من إفرازات هائلة تحولت إلى أمراض خطيرة أضرت بالإنسان وبوجوده وبالمحيط إلي يحيا فيه، فالعلم الذي كان يعد الإنسان بأن يصبح بفضل عقله وقدراته المعرفية سيدا للطبيعة على حسب التصور الديكارتي، قد تحول إلى ضده حيث صار الإنسان مغتربا وبعيدا عن فطرته، بل أضحى مجرد رقم في حضارة مادية تسحقه سحقا، يقول روجيه غارودي:"تستطيع الآلات حقيقة، القيام بعمل الإنسان.إنها قادرة على ذلك، ولكن هل تفعل ذلك حقا؟ففي أي عصر ولدت معدلات العمل والنقل وأوقات الفراغ وألوان التلوث أمراضا عصبية وألوان العنف والتعطل الحيوي والهروب إلى المخدرات أو اللجوء إلى الانتحار، وكانت أقدر على فصل الإنسان عن الآخرين وعن نفسه؟".(4)

5- المقاربة الدينية لمشكلة الانتحار:

إن الانتحار في الإسلام جريمة كبرى، فالذي يقتل نفسه فرارا من مصيبة أو ضائقة أو فقر أو نتيجة انفعال أو غضب يحل به، فإنه بهذا الفعل الشنيع يعرّض نفسه لعقوبة الله، فقد قال سبحانه وتعالى: " ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما. ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا " (النساء، 29- 30)، وثبت في الصحيحين عن النبي عليه الصلاة والسلام انه قال: " من قتل نفسه بحديدة، فحديدته في يده يُلجم بها بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن قتل نفسه بسُم فسمّه في يده يتحسّاه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها... الحديث).

وتتجلى قيمة الحياة الإنسانية في قوله تعالى بعد بسم الله الرحمن الرحيم:"من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا..." (المائدة، 32).

6- المقاربة الفلسفية لمشكلة الانتحار:

من بين المدارس الفلسفية التي تناولت مشكلة الانتحار نذكر المدرسة الرواقية، وهي مدرسة مادية، ففي معرض حديثها عن الأخلاق، ترى أن الطبيعة تسير بصورة عمياء وتلقائية في عالم الجماد والنبات، بينما تسيطر عليها الغريزة والشعور في عالم الحيوان، أما بالنسبة للإنسان فيحكمها العقل الذي يجعلنا ندرك أننا جزء من الطبيعة الكلية، وإذا أراد الإنسان أن يعيش في وفاق مع الطبيعة فما عليه إلا أن يخضع إرادته للإرادة الكلية، يقول يوسف كرم:"الحكيم أو الإنسان الكامل هو الذي يعلم أن كل شيء في الطبيعة يقع بالعقل الكلي أو بالإرادة الإلهية أو بالقدر، فيعتبر ميوله وظائف لتحقيق هذه الإرادة الكلية، ويقبل مفاعيل القدر طوعا...فإذا ابتلي بمرض أو أصابته مصيبة، آثر ذلك لعلمه انه مقدر عليه، فيتوفر له الخير الحقيقي في كل حال.اللهم إلا إذا نزلت به فوادح لا تطاق، فله حينئذ أن ينتحر ويتخلص من حياة لم يعد فيها شيء مطابقا للطبيعة".(5)

يفهم من الفقرة السابقة أن الانتحار الذي يقبله الرواقيون هو ما يسمى انتحار الكرامة، بالرغم من أن فلسفتهم تحرم الانتحار وتعتبره منافيا لغريزة حب البقاء، ذلك الميل الطبيعي الذي جبل عليه الإنسان.

وإلى جانب المدرسة الرواقية نجد المحاولة الأفلاطونية في محارة فيدون.يعتقد أفلاطون بعد أن يجعل الإنسان يتساءل كما يتساءل عن القضايا والمسائل التي تهمه، يتساءل كذلك وربما أكثر عن الظروف والملابسات التي تدفع البعض إلى الانتحار، وعن الناس الذين تكون عندهم الموت أفضل من الحياة.

يرى أفلاطون أن النفس هي من وضع الآلهة، بل نحن البشر من ممتلكات الآلهة، وبالتالي لا يحق لنا التصرف فيها. يقول أفلاطون:"أما فيما يخص هؤلاء الذين يرون أن الموت أفضل، فلربما بدا لك عجيبا أنه ليس من العدل ولا من المسموح به ولا من علامات التقوى في حالتهم أن يفعلوا في أنفسهم بأنفسهم فعلا حسنا(بأن ينتحروا) بل أن يكون عليهم أن ينتظروا محسنا آخر إليهم من غيرهم"(6).

وبالرغم من أن أفلاطون يدين الانتحار إلا أن هناك حالات استثنائية يقبل فيها الانتحار، مثل حالة الإدانة كما حدث بالنسبة لسقراط أمام المحكمة التي قضت عليه بالموت، واتهمته بأنه يفسد عقول الشباب. يقول أفلاطون على لسان سقراط وهو يحاور كيبيس:"وأنت (يقصد كيبيس) إذا حدث وقتل أحد ممن تملك نفسه بنفسه، وبدون أن تظهر علامة منك على أنك تريد له أن يموت، ألن تغضب منه في هذه الحالة وتعاقبه إن استطعت إلى عقابه سبيلا؟".

وبعد أن يرد عليه كيبيس بالإيجاب يستطرد سقراط قائلا:"إذن، تحت هذا الضوء، ربما لم يكن غير معقول القول بأنه لا يجب أن يبادر المرء بقتل نفسه بنفسه قبل أن يقضي الإله بضرورة ما كتلك التي أمامنا اليوم". (الضرورة المشار إليها هي حكم المحكمة على سقراط بالموت).

إن تحريم الانتحار في نظر أفلاطون يرتكز على أساسين اثنين هما:أولا أن كل إنسان يوجد في موقع لا يحق له أن يغادره، كما يهرب العبد من سيده، ويموت بغير إرادته، وثانيا وقياسا على السبب الأول فإن ذلك يصدق على الإنسان الذي يستبق الإرادة الإلهية ويضع حدا لحياته، متجاهلا الرعاية الإلهية التي نحن ملكا لها.وبناء على ما سبق ينبغي على الإنسان انتظار ما تقرره المشيئة الإلهية قبل أن يؤذي نفسه بطريقة متعمدة.

إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعيش في هذا الوجود وهو الذي يعي انه سيموت، و أن الموت هي إحدى إمكانيات الإنسان و آخرها كما يرى ذلك سارتر، وهذا بعكس الحيوانات الأخرى التي تعيش داخل مجالها ألإدراكي لا وعي و لا نزوع، بينما يعي الإنسان هذه الحقيقة ابتداء من مرحلة المراهقة أو ربما قبل ذلك،

تقول ليلى تونسي:"بالنسبة لكارل يسبرس هناك شكلين مختلفين من الخوف: الخوف من المرض الذي يعني المعاناة الجسدية، والخوف من الموت"(7).

إن المعنى الحقيقي للوجود في نظر ياسبرس لا يتضح للناس إلا في الفترات العصيبة والصدمات الحادة كالمرض والموت.

أما بالنسبة لمعاناة المرض الذي يعني مقاومة الموت، فإنه يمكن للإنسان أن يشفى ويخرج من الحالة غير الطبيعية ليعود إلى الحالة الطبيعية، يعني من المرض إلى الصحة، أما بالنسبة للخوف من الموت فإن العلوم ليس بمقدورها أن تقدم جوابا للإنسان، لأنها تقف عند حدود التفسير ولا تطرح سؤال المعنى، بينما سؤال المعنى هو سؤال ملازم دائما للإنسان ولذلك كانت الفلسفة وحدها هي التي تستطيع ذلك.ولما كان الإنسان مخلوق من أجل أن يموت كما يقول هيدجر، فما عليه إلا أن يضع الموت ضمن جدول أعماله اليومية.

وإذا كان الناس لا يعرفون إلا الأشكال المباشرة للانتحار كأن يضع الإنسان حبلا حول عنقه، أو يصوب بندقية أو مسدسا نحو رأسه، أو يتناول مادة سامة تقضي عليه، أو غير ذلك من طقوس الانتحار المباشرة، فإن بعض الفلاسفة أمثال برديائيف يشيرون إلى شكل آخر من أشكال الانتحار لا يقل خطورة عن الأشكال الأولى، ألا

هو الانتحار الرمزي الناتج عن حالة العزلة، التي تهدد الإنسان، على اعتبار أن الإنسان لا يحقق وجوده إلا بالآخرين ومعهم. يقول بردياثيف:"فالوعي الذاتي يقتضي الشعور بالآخرين، فهو اجتماعي في أعماق طبيعته الميتافيزيقية، و مادامت حياة الإنسان تعبيرا عن ألانا فإنها تفترض وجود الآخرين ووجود العالم، ووجود الله، وانعزال ألذات انعزالا مطلقا ورفضها الاتصال بأي شيء خارجها أو "بالأنت"عبارة عن انتحار"(8).

7- حول مسألة الموت الرحيم:

تثار اليوم في الغرب، مسألة فكرية وأخلاقية وقانونية أمام الإنسان، أسالت الكثير من المداد بين المؤيدين لها والمعارضين، من رجال الطب والقانون والدين، ألا وهي مسألة الموت الرحيم، أو الموت الجيد.

إن الإنسان لا يعيش دائما في صحة جيدة وكاملة، بل هو معرض للإصابات والحوادث ويهدده المرض باستمرار، وتتفاوت حالات الإصابة بالمرض من إنسان إلى آخر، إلا أن البعض قد يشتد عليه المرض وقد يطول، كما وقد يصبح ميئوسا من علاجه، فهل في هذه الحالة يجب مساعدته على الموت؟ وكيف يكون ذلك؟وما موقف الدين والقانون والأخلاق من كل ذلك؟

لقد شرعت بعض الدول الغربية في سن تشريعات وقوانين تسمح بوضع حد لحياة المريض المتألم الميئوس من شفائه لمساعدته على الموت بناء على رغبته أو رغبة أقاربه كما هو الحال في هولندا.

كما تنشط جمعيات في هذا الإطار في الولايات المتحدة الأمريكية، بالرغم من أن الديانات السماوية تحرم هذا الفعل وتجرم صاحبه، لكن التساؤل المطروح هو:ألا يمكن أن يتحول هذا السلوك إلى مطلب شرعي خلال السنوات القادمة، بحجة احترام الحرية الفردية وحقوق الإنسان؟وما تداعيات ذلك على الإنسان في الوقت الذي تتقدم فيه الأبحاث الطبية والوسائل التقنية؟وكيف يتحول الطبيب الذي يحارب المرض من أجل المريض لصالح الحياة والأمل إلى مجرد وسيط مرتزق بين الموت والمريض؟.

8-حول ارتفاع نسبة حالات الانتحار في العالم

تشير الإحصائيات التي تنشرها الوكالات التابعة للأمم المتحدة(9) إلى زيادة حالات الانتحار في العالم، وقد تضاعف هذا العدد خلال الخمسين سنة الأخيرة، وتأتي الدول الشيوعية والتي كانت تابعة للاتحاد السوفيتي سابقا على رأس القائمة حيث نجد الإحصائيات العامة في العالم تشير إلى 16 حالة انتحار لكل 100ألف نسمة بمعنى حوالي حالة انتحار واحدة كل 40 ثانية.أما الإحصائيات الجزئية الخاصة ببعض الدول فهي كما يلي:1

البلد	نسبة الانتحار لكل 100.000 نسمة
ليتوانيا	42.0
روسيا	37.4
بيلوروسيا	.35
أستونيا	33.2
هنغاريا	32.1
سلوفيتيا	30.9
أوكرانيا	29.4
كازاخستان	28.7

أما فرنسا فتشهد سنوياً مائة وخمسة وستين ألف محاولة انتحار، تنجح منها اثنا عشر ألفاً، حسب بيانات سنة 1997، كما تطالعنا الصحف يوميا عن أخبار مروعة لحالات الانتحار في العالم، حيث تتحدث عن نسب مخيفة لهذه الظاهرة.

9- حول ضرورة إنشاء مركز وطني:

ومن مبدأ أحسن علاج هو الوقاية، وكذلك باعتبار الإنسان قيمة لا توازيه أي قيمة، يجب التفكير في إنشاء مركز وطني، يتولى التكفل بالأشخاص الذين لديهم رغبة أو يفكرون في القيام بعملية الانتحار، أو الذين تبدو عليهم انحرافات سلوكية خطيرة، للوقاية من تزايد حالات الانتحار وخفض معدلاته لاسيما بين فئات الشباب، وهي الشريحة الاجتماعية الأكثر تعرضا للانتحار، كما هو الحال في دول العالم، مثل بريطانيا، كندا، الصين والولايات المتحدة الأمريكية، لأن الدولة هي التي تملك شرايين المال من جهة،ومن جهة أخرى يحتمل أن تقع الأسرة في الخطأ، أو تتخلى عن وظائفها ومهامها تجاه أفرادها بسبب العادات الاجتماعية أو الفقر. وإلى جانب ظاهرة الانتحار يمكن لهذا المركز أن يضطلع بمهام أساسية أخرى في دائرة اختصاصه كالمخدرات والعنف والسلوكات الشاذة وغيرها، لتوفير حماية اجتماعية ورعاية نفسية أكبر، مما يترتب عنه تحصين قوي للأشخاص ضد مختلف الآفات والمظاهر السلبية ذات الانعكاسات الخطيرة على الحياة الاجتماعية. ومن المهام الأساسية والأوليات التي يعمل المركز على تحقيقها هي:

محاولة التعرف على الأشخاص الذين يفكرون في الانتحار أو لديهم شعور بذلك، أو تبدو عليهم ميول فعلية للانتحار، حتى يقدم لهم يد العون و المساعدة والعلاج المناسب في الوقت المناسب، وهي الأمور التي هم في حاجة إليها، قبل وقوع المحظور.وعدم الاكتفاء بالبحث عن أسباب الانتحار وتعدادها وتصنيفها على المستوى النظري دون النزول إلى الواقع الميداني.

العمل على توعية الأشخاص الذين يعانون من المشاكل النفسية والاجتماعية و الصحية، وتزويدهم بثقافة نفسية واجتماعية، وتوعيتهم عن خطورة استعمال المخدرات والمشروبات الكحولية والأضرار الصحية والمادية والنفسية الناجمة عنها. وتقديم المساعدة العاطفية والمادية إليهم عندما يحتاجونها.

إنّ الكثير من هؤلاء الأشخاص تبدو لهم كل الطرق مسدودة، ولا يعرفون أين يتجه بهم قطار الزمن، ولا أين يجدون المساعدة، ومن ثم لا يرون إلا حلاّ واحدا أمامهم هو الانتحار، أو الانحرافات السلوكية التي تكون لها تداعيات خطيرة على الفرد والمجتمع.

حماية الفرد من المحيط، ومساعدته على القيام بدوره الكامل كعنصر فعال في المجتمع، وتوعيته بأن ليس من حقه أن يحرم المجتمع من وجوده. وضرورة أهمية وجود إعلام واع يتولى مهمة توعية وتنوير المجتمع بخطورة ظاهرة الانتحار وتحدياتها، في عصر أصبح فيه العالم قرية صغيرة تتدفق فيها المصائب من كل اتجاه. وكذا دراسة أحوال البيئة الاجتماعية التي ولد ونشأ فيها الإنسان لأن كل ذلك يساهم في زيادة نسبة احتمال إقدام الشخص على ممارسة العنف ضد نفسه من خلال الانتحار.

ضرورة التأكيد على أهمية موضوع الانتحار، كظاهرة نفسية واجتماعية خطيرة، لا يزال يكتنفها كثير من الغموض والتعقيد وصعوبة التحكم فيها، وأهمية دراستها من مختلف جوانبها بالأساليب والطرق العلمية، ولا يكون ذلك إلا من قبل ذوي الاختصاص.

ـالدراسة العميقة لمعرفة القوة الحقيقية التي تدفع المنتحر إلى هذا السلوك، حيث يلاحظ على المنتحر انه يتصف بأن لديه شيء داخلي قوي يوجهه نحو هدف واحد ووحيد هو الموت. وتتجلى هذه القوة بشكل واضح فيما يطلق عليه الانتحار الواعي من أجل الهدف، والمقدمون على هذا النوع من الانتحار يحملون في طياتهم رغبة الموت والإيمان بضرورته من أجل الوصول إلى أهدافهم ولكنها رغبة غير ظاهرة تماماً، بل حتى الموت عند البعض منهم أصبح لا يتعلق بفرد واحد وإنما يتحول هو بنفسه إلى قنبلة بشرية تحصد معها أرواحا كثيرة لم تكن تنتظر الموت.ليجرها معه إلى المقبرة، إلى عالم الصمت والنسيان.

إن الانتحار مهما تعددت أسبابه، وظروفه، و طقوسه، وأشكاله، يبقى ظاهرة معقدة بدليل تعدد التساؤلات بعد رحيل المنتحر الذي يدفن سره معه تاركا وراءه علامات الاستفهام التي تحيل بدورها إلى تأويلات

كثيرة.حيث يبقى دائما سؤال المعنى قائما ومن دون جواب وهو هل الشخص المنتحر قد حقق مبتغاه، بمعنى هل وصل بأناه إلى حالة الارتياح؟ ولصالح من تنازل عن حياته؟ هل المنتحر قد يئس من الحياة أم هو شخص لا يريد ولا يحب اليأس، كما يقول ميشال كورني(10).

ثم إن العلوم لا تستطيع أن تجيب على مسألة ما بعد الانتحار، مادام أن مسألة ما بعد الطبيعة لا تدخل في عداد العلم الوضعي التجريبي، ولذلك لا أحد يدعي أن هذه المشكلة أصبحت محددة تحديدا صارما وواضحا سواء على المستوى العلمي أو على المستوى الفلسفي.

ولا يخفى عن البال، أن أي إنسان معرض للمشاكل الطارئة والظروف الصعبة المؤقتة، ولآفات الزمن المتحول، ومن ثم يبقى الصبر والإيمان من أهم الأسباب التي تحافظ على الاستقرار النفسي، والتوازن الروحي للإنسان، والقدرة على مواجهة ألازمات وتجاوزها بصبر و تجلد وثقة في الله و في النفس.

وبناء على ما سبق، يجب أن نعرف بأن الحلول للمشاكل موجودة وممكنة، ويجب على الإنسان ألا يتعجل الحل، كما أنه لا بديل له عن الصبر عند الشدة، وأن الحلول لا تتولد إلا من عمق ألازمات، والأمر لا يتسع إلا إذا ضاق.

وعليه لا بد من مواجهة المشاكل بدل الاستسلام لها أو الهروب منها، ومن ثم يبتعد الإنسان عن التفكير في إعدام نفسه بنفسه أمام ضعف لحظي، أو انهيار نفسي، دون مبرر.

ومع ذلك يبقى الانتحار وهذا في حدود المعطيات المتوفرة يحكمه مثلث الكآبة كما يسمى عند علماء النفس، ممثلا في ثلاثة حالات هي:

1. نظرة سوداء للذات.
2. نظرة قاتمة للمحيط.
3. نظرة قاتمة عن المستقبل.

ولما كانت هذه الثلاثية سلبية في محتواها ومضمونها، فإنه يترتب عنها كذلك نتائج سلبية، تتمثل في العدوان على ألذات، ورفض الواقع مادام هذا الواقع غريبا عن المنتحر ولا يطيقه، ومفارقة الحياة بطريقة إرادية. وهكذا يكون المنتحر ما هو إلا شخص جاهل بطبيعة الحياة، وقدسية النفس، ينهى مشروع حياته نهاية مأساوية، ويعتدي على شيء ليس ملكه الخاص، في نفس الوقت الذي يحكم فيه على أهله و ذويه بالأسى والحزن الأبدي.

إن المنتحر حينما يقايض الوجود بالعدم، ويتوجه نحو الموت التي هي نفي الحياة، بدل الكفاح من أجل الاستمرار في الحياة التي هي موت الموت، فإنه يصعب الحياة على من تركهم من بعده مهما كان دوره ووظيفته في الأسرة، ويزيد في شعورهم بالوحدة والألم.

إن النظرة الموضوعية تكشف أن الحياة ليست كلها آلام كما أنها ليست كلها لذات، وليست كلها خيرا كما أنها ليست كلها شرا، وعليه لا ينبغي أن يلغي الإنسان نفسه من خارطة الوجود، لأسباب تافهة، أو حوادث طارئة، أو أخطاء يرتكبها الآخرين، وهو ليس مسؤولا عن تبيعاتها الاجتماعية والقانونية والأخلاقية، فالانتحار لم يكن في يوم من الأيام حلا للمشاكل بقدر ما هو هروب منها و خيانة للحياة،وللأقارب.

ما أريد أن أخلص إليه في النهاية، هو أن التقليل من المشاكل وألا سباب التي يمكن أن تقود إلى الانتحار أمر ممكن، إذا خلصت النوايا وصدقت الأعمال، من خلال الاهتمام أكثر بالإنسان، لأننا أمام أرواح بشرية تزهق بغير حق، ولاشك أن الاهتمام المتزايد بالإنسان سيقضي لا محالة على الرغبة في الموت.

ولا يسعني في النهاية إلا أن أذكر هذا البيت الشعري الذي يلفت انتباهنا إلى أهمية ألأمل في الحياة إذ لا يأس مع الحياة، يقول الشاعر:

أمني النفس بالآمال أرقبها   ما أضيق العيش لولا فسحة الأمل

الهوامش:

(1). كير كجرد، تأليف فريتيوف برانت، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981، ص129

(2) مهى سهيل المقدم، محاكمة دوركايم في الفكر الاجتماعي العربي، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، سنة 1992، ص ص 35 .36

(3)) مهى سهيل المقدم، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) - روجي غارودي، نداء إلى الأحياء، ترجمة الدكتور ذوقان قرقوط، دار دمشق للطباعة والنشر، ط1، سنة 1981، ص:40.

(5) – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت لبنان، ب ط، ص:239 ـ 240.

(6). أفلاطون، فيدون، ترجمة وتقديم عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، سنة2001، ص:118.

(7) .Tenci Lila, *De La Mort, Revue Algérienne de Philosophie*,N°1, p69.

(8) نكولاي برديائيف، العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامةللكتاب، سنة1982، ص 91

(9)http:/www.berfrienders.org/info/statistics.php /http://www.who.net/mental.health/en

(10)_ Michel Cornu, Le Suicide est-il un problème htt://www.pinel.qc.ca/psychiatrie_violence/

منزلة العقل في عصر الأنوار

أ. خديم أسماء
أستاذة مساعدة، قسم الفلسفة،
معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية،
المركز الجامعي معسكر.

إن رغبة الإنسان في المعرفة، تعد قديمة قدم وجوده، لكن تاريخ الفلسفة يشير دائما إلى وجود مراحل أوفي مواضع أخرى إلى تحولات على مستوى هذه الرغبة. وهي ناتجة عن نزوع وجودي خاص يدفع الإنسان إلى فهم العالم من حوله، ويمكن الإشارة إلى هذا النزوع بمفهوم الفضول.(1) ولعلنا نلمس مثل هذا الفضول في فكر الأنوار بشكل واضح وقوي لأنها فترة تمثل منعطفا ثقافيا هاما في تاريخ الفكر أو بمعنى آخر هي رؤية من نوع خاص وتعبير حقيقي عن التغيير. انطلاقا من معطيات الحاضر نحو المستقبل. ذلك أن أي رؤية ما هي إلا تجاوز فهي بحث عن الجديد الذي سيتم تجاوزه نحو جديد آخر. وهذا الانشغال ليست غايته الامتلاك أو الإمساك بالحقيقة. بل هو يتضمن جملة من الإمكانيات التي تسمح للإنسان بالحركية والفاعلية داخل العالم. (2)

ومن خلال بعض المواقف التي تجسدت في عصر الأنوار سواء مع التجريبية أو العقلانية، يمكن ملاحظة أن التحول الفكري لم يشمل فقط النظريات والتصورات بل حتى على مستوى اللغة والمفاهيم. حيث تم التخلص من اللغة التي أرستها ثقافة القرون الوسطى والتي لا تخلو من أساليب السلطة. ولعل مفهوم السلطة أخذ شكلا سكونيا وموجها جسدته التيولوجيا التي كانت تؤطرها الكنيسة. هذه الأخيرة لم تستحوذ على الحياة الثقافية فحسب، بل شملت كل الميادين والتفاصيل. لذلك كان التغيير شاملا. والفيلسوف ليس مجرد مبدع للأفكار النظرية والتعاليم، إنه يعطي المثال الحي عن الاستقلالية والتحرر، ذلك أنه قبل كل شيء مواطن حيوي ثم رجل فكر وتأمل في الدرجة الثانية(3).

والحديث عن مفهوم السلطة في إرث القرون الوسطى، لابد أن يقابله مفهوم جديد في عصر التحول. وهذا ليس على سبيل الحصر، ذلك أن عصر الأنوار ليس مجرد مفهوم. بل منظومة مفاهيم لا يمكن حصرها وإنما التعبير عنها يكون بتفعيلها، أي بتحويلها من مستوى اللفظ إلى مستوى الفعل. وإجرائيا يمكن القول أن الحرية هي ميزة الإنسان الأنواري. وإذا كان الفكر خاصية إنسانية.فإن الإنسان يستطيع أن يفكر متى توفرت له الإمكانية. لكن هذا الإمكان لا يضمن لنا بأننا قادرون. (4) والقدرة تعني الحرية في الفعل. ذلك أن الفضول الإنساني قوة لا يمكن أن تقاوم، خاصة بعد اكتشاف مواطن جديدة للمعرفة وعلى وجه التحديد، بعد تعرف الإنسان على الطبيعة، وعلى اختلاف نظرته وعلاقته بها فلم تعد علاقة انبهار ودهشة، بل هناك اقتحام وتوغل فيها. وأصبح بالإمكان استنطاقها وفك رموزها. وذلك لم يكن إلا بالعلم خاصة العلم الطبيعي أو التجريبي.

تضمن العصر الوسيط بعض المحاولات العلمية إلا أنها كانت تتميز بخصوصية ذلك العصر، حيث أن العمل العلمي من تأسيس إلهي في جوهره، لكنه ينسب إلى الإنسان باعتباره مجرد وسيط.وحتى ما نصل إليه من نتائج وعلوم ما هو في الحقيقة إلا إنجازات إلهية. (5) ولعلنا نلمس بقايا هذا الفكر عند ديكارت عندما يؤكد على أن الله هو الضامن لصحة الأفكار الفطرية ووضوحها، لكن لا ينفي الدور

الإنساني في المعرفة، وخلافا لذلك في العصر الحديث أصبح العمل العلمي إنجازا إنسانيا خالصا ولا علاقة له باللّه. ذلك أن تقدم العلوم الحديثة سمح بتحرير الإنسان من الوصايات التيولوجية أو الميتافيزيقية ومن جهة أخرى فإن عملية التمييز والتحليل من عمل الإنسان ولا صلة للّه بها، وحتى بالنسبة للمعرفة المكتسبة من الإنسان لم تعد ذات مصدر إلهي، فالعصر الحديث عدّد مصادرها؛ العقلانية ترجعها إلى ملكة الفهم(الذهن)، والتجريبية إلى العالم الواقعي والمرئي الذي يشار له بالطبيعة أو التجربة.

والتحول هذا جاء نتيجة للتقدم الهائل الذي أحرزته العلوم، فانعكس بالضرورة على الفكر الفلسفي. فالديكتاتورية في عصرنا الحديث مثلا ما كان لها أن تكون لو لم تتهيأ لها أسباب موضوعية، نظرة علمية تمثلت في البداية في الثورة الكوبرنيكية التي اقتلعت الأرض من جذورها، ورمت بها كوكبا سابحا في فضاء إقليدي لا متناه، وأعمال غاليلي التي حطمت الحواجز بين عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت القمر وجعلتنا نرى مع غاليلي ما لا عين رأت ولا خطر على قلب بشر. (6) "إن عصرنا هذا سيسمى بجدارة عصر الفلسفة. فإذا اختبرنا ودون تحيز الحالة الراهنة لمعارفنا، لا نستطيع إنكار إنجازات الفلسفة من حولنا. العلم الطبيعي يحرز يوما عن يوم التطورات، فالهندسة أنارت طريق الفيزياء، فتم التعرف على نظام الكون ... وبواسطتها أيضا تغير شكل جميع العلوم وتطور.

... وهكذا فمن مبادئ العلوم الدنيوية إلى أسس الوحي، ومن الميتافيزيقا إلى مواضيع الذوق ومن الموسيقى إلى الأخلاق، من النزاعات التيولوجية إلى الأغراض التجارية، ومن حقوق الأمراء إلى حقوق الشعوب. ومن القانون الطبيعي إلى قوانين الأمم الاعتباطية وباختصار فمن الأسئلة المهمة إلى الثانوية، كل شيء نوقش وحلل، وتم تحريكه، إنه نور جديد يسلط على بعض المواضيع ويتجاوز مواضيعَ أخرى...". (7)

النص السابق كما هو مشار إليه لدالمبير (D'Alembert) وهو أحد الموسوعيين الذين عبروا عن التحولات الفكرية التي ميزت عصر الأنوار، وهو أيضا يتكلم عن حقبة زمنية عاشها وعايشها، سمتها العامة هي الحركية والنشاط، كما لا تخلو من روح المغامرة، ذلك أن الفكر لم يتجه نحو غايات جديدة ومجهولة فحسب، بل سيقتحم العالم برغبة جديدة في الاكتشاف وبعقل جديد ومتطلع، يسعى إلى كشف طبيعته وسلطته وحتى عن حدوده. (8)

إنها فترة تتضمن في داخلها قوة جديدة للعمل، وليس المهم نتائج هذه القوة، بل المهم هو أسلوب عملها ونشاطها، فكل الطاقات الفكرية تبقى مشدودة وموجهة نحو مركز مشترك ومحرك، حدده القرن 18 في لفظة واحدة هي العقل. (9) العقل هو نقطة الالتقاء ومركز امتداد العصر، هو التعبير عن كل رغباته وجهوده، عن إرادته وعن إبداعاته.

ما يميز القرن 18 أنه يتضمن وحدة وثبات العقل. في كل فترة ولكل ثقافة. لكن هذا لا يعني الدوغمائية، فثبات العقل كأداة لا يعني إطلاقا انغلاقه على نفسه. بل هو في نشاطه وأسلوب عمله حركي ومنفتح على العالم بكل معطياته وحسب تعدد المواضيع وتنوعها. ولن يتعامل مع المعطيات المجردة والنظرية فقط وإنما نجده يتابع كل وجوه الطبيعة والنشاط الإنساني.

سيطالعنا - بالفعل- عصر الأنوار بمسار جديد للفكر، لن يبدأ كما عودنا فكر القرن 17 من المفاهيم والأوليات إلى الظواهر، لكن العكس، حيث أن الملاحظة هي المبدأ والقانون هو النتيجة. ذلك هو البرنامج المنهجي الذي سيترك أثره في فكر القرن 18. وهو ما أكد عليه العديد من الفلاسفة،

دالمبير يضعها في صميم الموسوعة، كونديارك رأى في مؤلفه"مقالة في الأنساق" الذي طبق فيه نقدا تاريخيا للأنساق الكبرى في القرن 17. أنه من أسباب فشلها توغلها في الدوغمائية والتمسك بالمبادئ والأفكار المجردة. ويدعو في نفس الوقت إلى ضرورة ربط الفكر العقلاني بالفكر الوضعي. (10) وذلك يكون بإقحام العقل داخل الظواهر التي تكون مرتبطة ببعضها ومتسلسلة. ونخرجه من النسق المغلق الذي وٌضع فيه. ويجب تركه ينمو ويتطور بواسطة المعرفة المتطورة للوقائع. ويفرض نفسه عليها بواسطة وضوحه ودقته، لأن المنطق العلمي الذي يناسب الملكات الإنسانية، ليس هو المنطق السكولائي. (11) ولا هو منطق الرياضيات، وإنما منطق الوقائع.

فالفكر سينهل من ثراء الطبيعة وظواهرها ليبحث عن حقيقته وقيمته. وهكذا يمكن تأسيس الارتباط الحقيقي بين الذات والموضوع، الحقيقة والواقع، وتنتج عن هذه المفاهيم نوعا من الملائمة والتواصل الذي هو شرط لكل معرفة علمية. (12)

إن قوة العقل الإنساني ليست في اختراق عالم التجربة ومجاوزة حدودها لبلوغ عالم التعالي. لكن هي أن نتعلم كيف نجتاز بكل ثقة هذا العالم التجريبي، ومرة أخرى يبدو لنا التحّول الذي تم على مستوى فكر الأنوار بالمقارنة مع فكر القرن 17. هذا الأخير نظرت أنساقه الميتافيزيقية مع ديكارت ومالبرانش وسبينوزا وليبنيز إلى العقل باعتباره منطقة للحقائق الخالدة. هذه التي تكون مشتركة بين الفكر الإنساني والفكر الإلهي، وما ندركه بنور العقل هو إلهي. فكل فعل عقلي يؤكد مشاركتنا في الوجود الإلهي، وخلافا لذلك في القرن 18، العقل ليس مجموعة من الأفكار الفطرية المنزهة عن التجربة والتي تعرفنا بجواهر الأشياء. إنه السلطة الأصلية والأولية التي تقودنا إلى اكتشاف الحقيقة وتأكيدها.

لم يتناول عصر الأنوار العقل كمحتوى محدود من المعارف، المبادئ والحقائق. ولكن كطاقة وكقوة لا يمكنها أن تدرك إلا من خلال فاعليتها وتأثيرها. وطبيعته وسلطته لا يمكن قياسهما من نتائجه، بل في عمله ونشاطه.

ما دور العقل في إدراك المعارف؟ بمعنى آخر ما هي الإستراتيجية المنهجية المناسبة لفهم الواقع؟ لقد رفض فكر عصر الأنوار ذلك النوع من الاستنباط المشتق من التفسير النسقي. (13) واعتبر أن للحقيقة تصور أو شكل آخر. فللفلسفة آفاق واسعة تسمح لها بالحركة والحيوية بصورة حرة وواقعية لتبحث عن كل إمكانيات المعرفة وفي كل المجالات. وهذا النموذج من الفكر استند على فيزياء العصر التي تعتمد على المرئي والواقعي، وعلى وجه الخصوص فيزياء نيوتن. وبناءا عليه فعمل العقل سيتجه وجهة مختلفة، ذلك أن الفعل النيوتوني ليس استنباطيا بل تحليليا. (14) لا يبدأ نيوتن بعرض بعض المبادئ أو المفاهيم والأوليات الكونية للانتقال خطوة بخطوة نحو استنتاجات مجردة لكنه سينطلق انطلاقة مغايرة. فالظواهر هي المعطى والمبادئ هي التي يجب البحث عنها. والفكر وحده لا يمكن أن يوصلنا إلى النتائج اليقينية والبداية يجب أن تكون من التجربة والملاحظة. ولا تقصد النيوتونية خلق هوة أو تعارض بين مجال الخالص ومجال الحوادث البسيطة(التجربة) وإنما هي قناعة منه والتي يشاركه فيها غاليلي بأن الأسلوب التحليلي هو شرط كل معرفة صارمة بالطبيعة، ومنهجية إنشاء المفاهيم الفيزيائية هي في نفس الوقت منهجية حل وتركيب فهي تفكيك حادث ما إلى عناصره، ثم تعاد صياغته وبناءه بواسطة عناصره تلك والتي تكون قد تم إدراكها وفهمها. (15) وعليه فالعمل الجوهري للعقل هو الربط والحل وقيمته تكمن

في قدرته على ذلك، فهو يحلل الفكر بكل ما يحتويه من حوادث بسيطة وأفكار ومعتقدات إلى عناصر أبسط ويستمر في التحليل إلى أدق العناصر. ولن يتوقف عمله هنا، بل سيقوم في المرحلة اللاحقة بالتأسيس تأسيس الأجزاء التي فككها وفق قواعده الخاصة.

بهذه الحركة الثقافية المزدوجة يتحدد العقل كليا، ليس كفكرة وجود وإنما فكرة فعل ونشاط. وذلك هو منهج الفيزياء، إن العالم غاليلي عندما تناول بالدراسة ظاهرة سقوط الأجسام، قام في البداية بتحليل الظاهرة إلى عناصرها كالجسم، الفضاء، السرعة المسافة وغيرها من العناصر وتبسيط هذه العناصر إلى أقصى حد ، ثم انتقل بعدها إلى المرحلة اللاحقة وهي التركيب والتي تكون بناءا على علاقات منطقية ورياضية إلى أن وصل إلى قانون السير التمثيلي للأجسام الملقاة في الفضاء. (16) والمنهج التحليلي هذا لم يبق حكرا على علوم الطبيعة فقط ذلك أن عصر الأنوار، هو من أبرز العصور التي نادت بعالمية الثقافة، وبتكامل العلوم فيما بينها مما سمح بإخضاع جميع المعارف إلى منهجية التحليل الرياضية، لذلك فأهم خطوة أنجزت في القرن 18 هي البحث عن الحدود بين العقل الرياضي والعقل الفلسفي. والعملية مركبة نسبيا لأن كلا من الرياضيات والفلسفة يعد نسقا قائما بذاته. ليست الغاية هي العمل على فصلهما بل خلافا لذلك، الهدف هو إيجاد أرضية مشتركة بينهما، فالرياضيات تتوقف عند حدود ما للفلسفة كما أن هذه الأخيرة جاءت لتبرير الرياضيات من جانب آخر.

وقد استفاد الفكر الفلسفي من التحليل باعتباره الصورة الجوهرية للرياضيات، وحتى من مفاهيمها وتصوراتها. وقد حدد "باسكال" في مؤلفه "في العقل الهندسي" حدود العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية وعلوم العقل (الفلسفة) موضحا الاختلاف بين العقل الهندسي والعقل الفلسفي وفي إمكانية تكاملهما. (17)

وإذا كانت معرفة العالم كتعدد وكاختلاف وكثرة، هي ميزة القرن 18 أو عصر الأنوار فذلك لأن الكم المجرد هو موضوع الرياضيات التي حققت نجاحا وانتشارا واسعا وبناءا عليه صار من الضروري أن تخترق باقي العلوم لتكتسب لغتها الرمزية ومفاهيمها وقد ساعدت هذه الطبيعة التجريدية للرياضيات على إضفاء خاصية التبسيط والاختزال على باقي العلوم المتعلقة بالإنسان، حيث تم تجاوز الحساب لمجال الكيفيات الخالصة إلى مجال الكميات وأصبح بالإمكان الحديث عن علم النفس، علم الاجتماع، علم السياسة الاقتصاد وغيرها من الكيفيات، التي أصبح يُعبر عنها بلغة الكم والحساب. وما يلاحظ أن عمل العقل لم يعد تخمينيا أو مقاربا، بمعنى أن العقل أصبح ينطلق من واقع أومن حضور. فالإدراك العقلي هو ترجمة لكلمة يونانية تعني ملاحظة شيء ما في الحاضر والملاحظة تعني وضعه أمام أعيننا وقبوله فهوت مثل للشيء وهو حاضر وممتد. (18)

إن فكر القرن 18 كما يبدو ارتبط بتطور العقل التحليلي، الذي يعد إرثا ديكارتيا فمنذ منتصف القرن 17 اخترق الفكر الديكارتي كل الميادين، وهو لم يتجه فقط إلى الفلسفة بل إلى الأدب، الأخلاق، السياسة (نظرية الدولة) والمجتمع، وامتد حتى إلى التيولوجيا، رغم أن وجهته كانت تحليلية إلا أنها امتزجت في جوانب منها بالميتافيزيقا ومجاوزة الطبيعة وهذا ما تغير في عصر الأنوار، حيث أن التحليل أصبح تعبيرا عن الحضور، عن المرئي حتى الرياضيات تبدأ من ما هو حاضر لتصل إلى ما هو جديد.

وبناء على ما سبق، وعلى الرغم من تعدد الموضوعات واختلافها، ورغم شساعة الطبيعة وثرائها، إلا أن العقل هو وسيلة الحسم في فكر القرن 18، وهو صاحب الصدارة في كل عمليات التحليل كما تمت الإشارة. وبالإمكان الحديث عن عصر الأنوار باعتباره عصرا للعقل والحرية إلى حد بعيد.

الهوامش:

1 Martin Heidegger : l'être et le temps, trad. Rudolf boehm &Alphonse de Waelhens, Gallimard, paris, 1964 p 210.

2 Ibid, p 212.

3 Roland Desné : « la philosophie française au 18e siècle » in Châtelet (François) : Histoire de la philosophie, tome 4 « les lumières » librairie Hachette, paris, 1972, p 80.4 Martin Heidegger : Essais et conférences, trad. André Préau, Gallimard, paris, 1958, p 151.

5 J. Claude Piguet : Ou va la philosophie et d'où vient-elle ? Editions de la Baconnière, suisse, 1985., p 313.

6 حمادي بن جاء بالله: العلم في الفلسفة، دار سراس للنشر، تونس، 1999، ص 38.

7 D'Alembert : " Essai sur les éléments de la philosophie ou sur les principes des connaissances humaines", Châtelain, Amsterdam, 1759, p 3& suiv., d'après : Ernest Cassirer, : la philosophie des lumières, Trad. Pierre Quillet, fayard, Paris, 1966, pp 39-40.

8 مفهوم حدود العقل تبلور بشكل واضح ومؤسس في فلسفة كانط، بوضعه لمجال عمل العقل والذي لا يجب أن يتجاوزه أو يتطاول عليه حتى لا يقع في الأزمة.

9 Ernest Cassirer : op.cit, p 41.

10 Ibid, p 44

11 الذي يستند إلى فكرة الربط بين الوحي والنور الطبيعي للعقل، ويتخذ من القياس الأرسطي أسلوبا في البرهنة، كما يتميز بالسكون والثبات وعدم القابلية للتجديد، أنظر"

André Lalande: *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1996, p 961"

12Ernest Cassirer : op.cit, p 44.

13 هو استنباط موجه غايته الوحيدة والثابتة تتمثل في البحث عن السبب الأول للوجود أو الأصل

14 Ibidem, p 43.

15 Ibid, p 45.

16 Ibidem, p 46.

17 Ibid, p 49.

18 Martin Heidegger : op.cit, p 165.